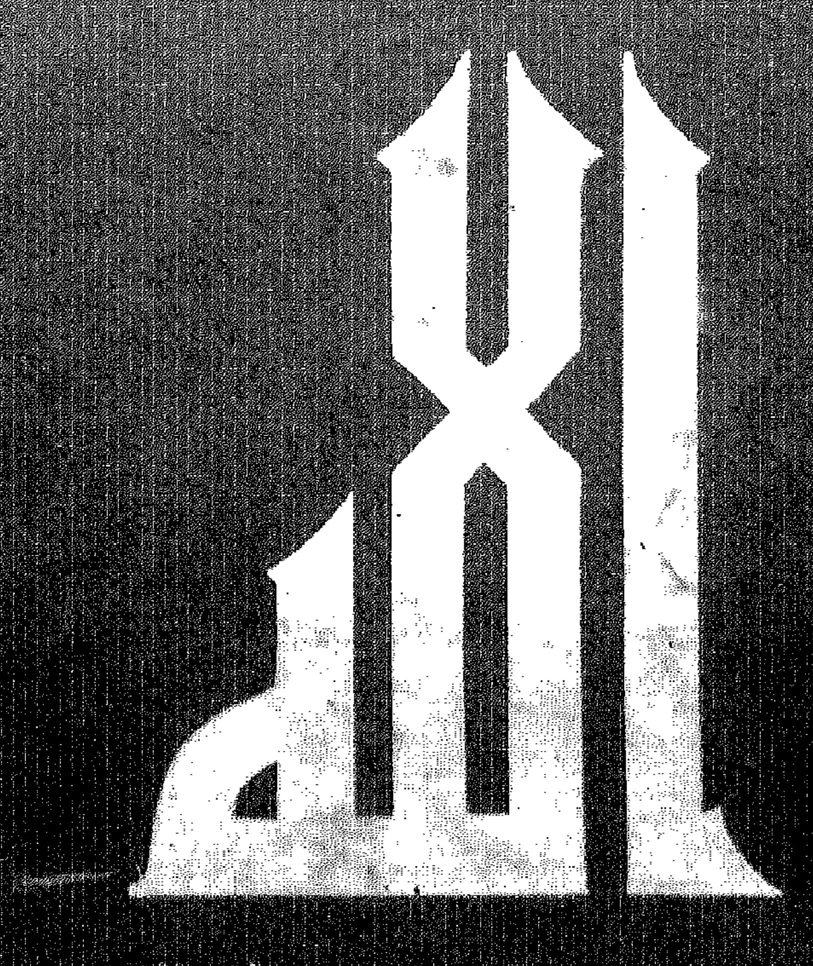


وجوده ووحدانيته
بين الفلسفة والدين



اللّهُ

وجُودُهُ وَوحدانيّته

بين الفلسفةِ والدّين

الدكتور نظمي لوقا

الناشر

مكتبة غريب

٣٠١ شارع كامل صدقي (الفجالة)

تليفون ٩٠٢١٠٧

الى السائرين فى الظلمــة

ومــن يلـــوح لهم

ـ مــن انفســهم ـ

فجــر جديد

وايضــا الى

صـــــوفى عبــد الله

الكاتبــة الألمعيــة ،

والزوجــة الوفيـــة ،

التى فى ظلها عاش عقلى .

الدكتور نظمى لوقــا

ليست توفيقية

من الأمانة أن نجنب قارئنا الوقوع فى لبس قد يجره إليه عنوان هذا الكتاب . فوجود الله ربما غلب على الأذهان أنه مبحث دينى . والحال أنه ها هنا ليس مبحثاً دينياً . بل مبحث فلسفى خالص ولقد كان الباعث الأول على هذا المنحى الفلسفى العقلى المحض ، صدمة نفسية فى طفولة المؤلف قضت على كل ثقة لديه بالسمعيات والتلقينات ، فزعاً من الوقوع فى مهاوى الغفلة . حتى إذا بلغ مرحلة المراهقة التى يتفتح فيها الذهن للتساؤل عن مسائل الوجود الكبرى ، صار منحاه الغالب على نفسه هو البحث العقلى المستقل تمام الاستقلال بفرديته فى مسألة وجود الله . وهل يمكن إثباتها بالعقل المستقل غاية الاستقلال ، وعلى أى وجه يكون هذا الإثبات .

وكانت الثمرة الأولى هى ذلك الكتاب الذى طبع بدمنهور طبعة محدودة جداً (١٠٠ نسخة كلها غير معروض للبيع) فى مارس

١٩٣٧ ، وقد أثبت على غلافه الذى يحمل عنوان « الله فى نظر الناس وكما أراه » كلمة تحمل معنى التحذير للقراء ، نصها « هذا كتاب فلسفة خالصة لا علاقة له بالدين » .

فاتجاه المؤلف منذ البداية ليس اتجاهاً توفيقياً بين الفلسفة والدين ، كما هو الحال لدى الفلاسفة المسلمين والفلاسفة المسيحيين . إلا أن هذا الإستقلال لا ينطوي على عداء للإيمان الديني أو إنكار له . فليس هناك مانع على الإطلاق أن يجمع شخص ما بين الفلسفة العقلية والايمان الدينى كما يجمع بين مجالي السمع والبصر مثلا . وقصارى الأمر أن مجال العقل غير مجال الإيمان . وقد يجتمعان وقد لا يجتمعان ..

بعد نحو عشر سنين من نشر ذلك الكتاب الأول (الذى يستطيع القارىء أن يجد نصه فى صدر مجموعة البحوث التى نشرت سنة ١٩٨٢ فى كتاب جعلت عنوانه مستمداً من آخر تلك البحوث وهو الحقيقة عند فلاسفة المسلمين) — أقول بعد عشر سنين من نشر ذلك الكتاب الأول لم ينقطع خلالها انشغالى بمسألة الله ، كتبت بحثاً جعلت عنوانه « سبيل اليقين » أو « دفاع عن العقل » أثبت فيه أن اللامتناهى هو المطلب الأقصى للعقل . وأن هذا اللامتناهى هو قطب المعقولية . وقد أعدت نشر هذا البحث فى سنة ١٩٨٢

في المجموعة سالفة الذكر التي عنوانها «الحقيقة عند فلاسفة المسلمين» لكي يرجع إليها من شاء متابعة مساري الفكري .

ومن تلك البذرة الأولى ، ومن هذه النبتة نمت نظرية القيمة عندي من حيث هي السمة المميزة للعقل الانساني والمفضية عند تعقبها في مدارجها إلى قطب المعقولية وهو معنى الوجود بالإطلاق أو الله .

ولئن كان مفاد كتابي الأول أن الله هو معنى الوجود بالإطلاق. فذلك أيضاً ما توسعت في البرهنة عليه في أول صياغة متكاملة في ذلك الكتاب المسمى « الله والانسان والقيمة » والذي نشرته مكتبة عالم الكتب بالقاهرة سنة ١٩٧٢ .

في سنة ١٩٧٥ كتبت صياغة أخرى أكثر تبسطاً من الأولى أوضحت فيها أن الموجودات جميعاً — في منظورنا الانساني — إنما هي تعبيرات عن معنى الوجود بالإطلاق . ومن ثم أطلقت على مذهبي الفلسفي اسم « الفلسفة التعبيرية » . وهذه الصياغة البسيطة يتضمنها كتاب « نحو مفهوم إنساني للانسان والوجود والمطلق » وقد نشرته مكتبة غريب بالقاهرة . وهي أيضاً التي نشرت مجموعة بحوثي الأولى تحت عنوان « الحقيقة عند فلاسفة المسلمين » .

وفى هذا الكتاب الذى بين يديك يجد القارئ ما اتجهت إليه من البحث بالمنهج الوصفى عن إمكان العثور فى نشاط العقل ذاته على إثبات لوجود الله .

وأود مرة أخرى أن أكون أميناً فى تجنيب القارئ كل لبس : فوجود الله فى هذا الكتاب نتيجة حتمية للتمعن فى قراءة « خريطة المعرفة الانسانية » . بمعنى أن اللامتناهى الأحد (أو الله) فرض حتمى لتفسير مسار العقل الانسانى . ولكن لفظ الفرض هنا ليس بمعنى الفروض أو المسلمات التى يبدأ منها البحث أو البرهان : بل إن هذا الفرض الذى أعنيه خاتمة ونتيجة وليس بداية ، إنه السطر الأخير فى البرهان العقلى الذى يقال بعده مباشرة « وهو المطلوب إثباته » وليس المعطى فى البداية على سبيل التسليم .

والعقل الأمين فى تفكيره يعرف أين يقف وأين يقول لا أدرى . وهذا ما أخذت به نفسى بعد إثبات وجود الله بنظريتى الوصفية للمعرفة والسلوك ، حيث أقررت بعجز العقل عن إدراك صفات الربوبية بأنوارها الخاصة المستقلة .

ومرة أخرى أقول إن العقل لا يمنع الإيمان ولا يتدخل فيه ، وأنه طوبى لمن اجتمع له المجالان .

●

وبهذه الكلمة الموجزة أضع نظريتى الوصفية المتممة لفلسفتى التعبيرية بين يدى القارىء :

وغنى عن البيان أنه لا محل فى مذهب فيلسوف مستقل لقائمة مراجع ، كما أنه لا محل لهذه القائمة فى لوحة رسام أو سيمفونية موسيقى أو ملحمة شاعر . وقد فرغت من تدوين هذا الكتاب فى يناير سنة ١٩٧٩ :

وسلام على الصادقين ؟

دكتور نظمى لوقا

١٠ ش ابن سينا

مصر الجديدة

نظــرية وصفية
للمعرفة

بيت الداء هو التحديد التعسفى لموارد المعرفة . فتضييق المورد، يؤدى بالضرورة إلى تحديد النتائج طبقاً لهذا المورد .

وهذا ما فعله الحسيون ، وطاوعهم فيه كانط . . .

وهذا ما فعله العقليون ، وطاوعهم فيه ديكرت ومن ساروا مساره . . .

فكل حزب أنكر ما عدا مورده . . . ولج فى الإنكار ، وكل حزب بمذهبهم فرحون . وجاءت نتائج كل مذهب — بطبيعة الحال — فرعا عن بداياته ، فصفق وانتشى طربا . مع أنه لم يثبت بذلك على خصمه نصراً ، ولم يلزمه حجة . كزارع الخروع زاعما فى البداية أن لا بذرة للانبات غير بذرته، حتى إذا أثمرت الشجرة خروعا قال « ألم أقل لكم ؟ لا ثمرة شرعية لإنبات صحيح إلا الخروع ! » وعدذلك حجةعلى زارعى الخوخ والمشمش والبرتقال وما شئت من الفاكهة ، وهو ليس حجة على أحد . فلابد لكل بذرة أن تثمر ثمراً من جنسها لا تتعداه إلى سواه !

وقد انتهت المنازعة بين الحس والعقل إلى ذلك المذهب التصوري النسبي الكنطي ، الذى التزم بمبدأ الحسيين فى مورد المعرفة الأوحد وهو الحس — وأخذ عن العقليين فاعلية العقل « وصناعته » الحقيقة الإنسانية العلمية من تلك الخامة الحسية .

فلزم عن ذلك القول بفطرة الحس وفطرة العقل معا ، وبأنهما مستقلتان . فالمحسوس والمعقول متخارجان ؛ ولزم القول بتوفيق مسبق بين الصورة والمادة فى المعرفة ؛ فتنتج عن تلاقيهما هذه المعرفة الكلية الضرورية فى صورتها ، الحسية فى مادتها . فكانت بداية الرحلة التى نعتزمها للكشف عن « جغرافيا » المعرفة — أى الواقع الفعلى لعملية المعرفة بما فيها العقل والتعقل — هى تقبل موارد هذه المعرفة ، أو هذا التعقل كما يتبدى لنا . والتقصى عن هذا السؤال :

— أحقا لا مورد للمعرفة سوى الحس ؟

أو بالصيغة المألوفة فى الفلسفة :

— أحقا ليس فى العقل ما لم يكن من قبل فى الحس ؟ . . .
حتى مع إضافة الاستدراك الذى ألحقه بها « لايبنتز » .

— ؛ ؛ ؛ : اللهم إلا العقل نفسه !

وهو ما يكاد يأخذه كنط ملخصا لتأويله للمعرفة العقلية فى

« نقد العقل النظرى » فإن انتهى إلى مذهب فى ذلك يخالف مذهب « لايبنتز » .. لانحيازه انحيازاً قصر همته على خدمة تيار العلم الطبيعى .. فى مجال العقل النظرى .

فهل البداية الوحيدة للمعرفة العقلية ، أو التعقل ، هى التجربة الحسية ؟

وهل هى بداية أصلاً ، أم أن هناك بداية تسبقها ولكننا لا نلقى البال إليها لشدة ألفتها نأخذها قضية مسلمة « أو » تحصيل حاصل ، فنغفلها ؟

أجل من ها هنا نبدأ !

●

عالم الحس موجود ، أجل . ولكن القضية هى : هل الحس وحده هو الموجود ؟

وهل كل موجود فهو فرع منه ، وإلا فهو موجود غير شرعى ، أى وهم ؟

الحسيون المتعصبون للحس إلى هذه الدرجة أشبه بمن يدرس النبات فيحصر بصره فى جذوره وما تنغرس فيه من الطين والروث أو السماد حتى إذا رأى الزهرة الفواحة بالعطر تفتحت عنها الشجرة

أو رأى ثمرتها الجنية الشهية هاله أمرها وأنكره أشد الإنكار ، فلا وجود عنده إلا للطين والسماد ، ويفسر بهما الزهرة والثمرة ، مع أن الطين والسماد حالهما واحد فى حالة شجرة التوت وشجرة الصبار وشجرة المشمش وشجرة العلقم أو ما شئت . وهما هما أيضاً حيث لا شجرة ولا نبات . . فلا إنتاج لهما فى حد ذاتهما ، بل هما أشبه بالوقود الذى لابد من محرك ذى تركيب معين كى يحوله إلى طاقة تختلف باختلاف تركيب هذا المحرك :

ومعنى هذا أنهما « أداة » والأداة لا فعل لها بذاتها ، بل بحسب الفاعل الذى يستخدمها .

فإذا نظرت إلى نبات مزهر أو مثمر ، فالثمرة أو الزهرة هى الحقيقة التى لا يجوز ردها إلى الطين والسماد ، بل إلى طبيعة الشجرة المعينة التى استعانت بالطين والسماد واستخدمتها لتزهر هذه الزهرة المعينة ، أو لتثمر هذه الثمرة المعينة . ولو كانت الشجرة غير الشجرة ، لكان استخدامها لنفس هذا الطين والسماد مؤدياً إلى زهرة مختلفة وثمرة مختلفة .

إن معطيات الحس واحدة ، أو قد تكون واحدة ، لدى إنسان وحيوان أعجم . ولكن هذه المعطيات يستخرج منها الانسان بعقله نوعاً من المعرفة ، أو حقيقة ، لا يستخرجها الحيوان الأعجم ، ولا تطوف بخاطره إطلاقاً .

فالحقيقة معنى عقلي مجرد . وهذه المعاني المجردة هي ما ينكره الحسيون المتعصبون لأنهم ينكرون شرعية الوجود على كل ما ليس حسياً . والحس جزئي ، والمعنى المجرد كلي غير جزئي .

وإنكارهم هذا — لسوء حظهم — حكم عقلي . فالحس ليس حكماً . وإنما هو تقبل لواقع جزئي . والحكم بصواب شيء أو خطئه ليس من عمل الحس ، وإن انصب على معطيات الحس . لأن أحكام الصواب والخطأ قائمة على «مبادىء» مجردة أي قواعد كلية غير حسية ، وإن كانت موضوعاتها التي تصدر عليها أحكامها حسية وجزئية . فالأجدر بمن كان حسياً أصيلاً ألا يحكم بشيء إطلاقاً . لأنه إذ ينكر العقل ومجرداته وكلياته ويحصر الموجود في الحسيات المتعينة الجزئية ، يلغي كل وظائف الحكم . ولا سيما الحكم السالب . فلئن جاز الحكم الموجب لأنه حكم بوجود محسوس جزئي أو تقبل لوجوده . فالحكم السالب ينصب على عدم الوجود ، وغير الموجود في الحس لا وجود له حسياً ، فليس هو موضوع تقبل ؛ فيمتنع قيامه إذن بناء على المذهب الحسي ، فالحكم السالب هو الآية الدامغة على استقلال مستوى الحكم ، وهو مستوى المعنى العقلي المجرد ، عن مستوى الحس الجزئي .

وبانعدام الحكم العقلي — لأنه ليس حسياً في حدود الحس — يعجز الحس عن إثبات موقفه والدفاع عنه ، أو هدم المذهب

المخالف له ، لأن هذا كله يحتاج إلى الاستدلال القائم على مبادىء مجردة — وهى مجردة بمعنى أنها غير حسية أصلا ، لا بمعنى أنها مستخرجة بالتجريد من المحسوس — هى معان كلية ، ينكرها الحس أصلا .

وبهذا تثبت فطرتان لا فطرة واحدة : فطرة الحس فى جانب، وفطرة العقل فى جانب آخر . وتثبت بينهما عملية تحويل فى اتجاه واحد ، هو تجريد المعقول من المحسوس أو تجريد المعنى من الحس.

والتجريد إنما هو توطئة للحكم الحملى(١) ، الذى هو فعل عقلى محض ، ربما جاء عكس الحس ، كالحكم بحجم القمر والشمس وحركة الأرض حول الشمس .

فمستوى الحكم الذى يستخدم المعانى المجردة ، غير مستوى الحس أصلا ، وفطرته غير فطرة الحس . ولا محيص عن القول بقطبين للمعرفة الإنسانية ، لأحدهما — وهو الحكم — الأولية كلها فى مجال المعرفة ، حيث الحس خامة خرساء فى حد ذاتها ، خامة أشبه بالحجارة والحديد والملاط وما إليها ، التى يستخدمها المعمارى فى إنشاء أبنيته المختلفة . ولكنها فى حد ذاتها ليست علة هذه الأبنية ، بل مجرد شرط لقيامها . فلو تركت أكوام الحديد والزلط والأسمنت

---

(١) الحكم الحملى أو القضية الحملية إما موجبة مثل الشيء هو كذا ؛ وإما سالبة مثل الشيء ليس كذا .

ألف سنة لما أقامت معياراً ، ولكنها شرط مادي لتحقق المعيار الذي يقيمه المعماري دون سواه ، وعلى أنحاء متباينة هو صاحبها وهو مصدرها الأوحد .

●

فعالم الحكم عالم معان وليس عالم محسات : أجل إن المعانى مجردة من المحسات (التجربة الحسية) ولكن هذه التجربة الحسية ليست داخلة بذاتها فى نطاق الحكم العقلى ، أو القضية الحملية . كما أن ألوان الطعام ليست داخلة بذاتها فى تكوين الجسم ، وإن كانت الخامات التى يستخلص منها الهضم طاقات الجسم الحيوية .

فعملية التحويل بالهضم ، دليل على أن مواد الطعام بذاتها لا تصلح للدخول فى عمليات الجسم الحيوية : فعين هذه المواد إذا رفضتها معدية لم تنتج منها طاقة حيوية ، بل قد يترتب عليها داء . والفارق الضخم بين الصحة والمرض هاهنا هو الفارق الحاسم : فارق الهضم .

وعملية الهضم عملية تحويلية . تضاهيها بالضبط عملية التجريد ، التى تحول التجربة الحسية إلى معنى عقلى :

وهنا يبرز السؤال الجوهرى فى هذه القضية :

ما دامت التجربة الحسية مجرد خامة لا يقبل منها إلا ما يهضمه

العقل ، فيجرده منه المعنى الخالص ؛ فعلى أى أساس يقول قائل أن العقل مقيد بالعمل فى حدود هذه التجربة الحسية ، وليس له ، يعمل بدونها ؟

. . إنه يستخدمها لأغراضه ، فهى وسيلته وأدواته . . . فكيف ترتب على هذا أنها أيضاً كل أغراضه ؟ وأن لا عمل له ولا غاية إلا الاشتغال بها — أى بالتجربة الحسية وتفسيرها ؟ لا بد لى من ساقين كى أمشى ، ولكن ساقى لا تحددان لى إلى أين أذهب ، وماذا أصنع عندما أصل إلى هذا المكان أو ذاك !

غير مفهوم إذن أن نقول : بما أن التجربة الحسية هى بداية المعرفة العلمية . صدقنا وآمنا ، ولكن هذا العقل الذى اعترفنا بفطرته الحاسمة ، بأى حق نقصره على المعرفة العلمية المحدودة بموضوعات العلم ؛ ولماذا لا يمارس فعله الطبيعى التلقائى فى غير التجربة الحسية ؟

لماذا لا يمارسه فى مستوياته الخاصة وأغراضه التى تقع خارج نطاق الطبيعة المحسة ؟

هذا التحديد قسرى لا أساس له ، وليس لنا أن نفرض على العقل قيوداً لممارسة نشاطه الخاص ، فهذه وصاية على العقل فيها تبجح وليس لها أساس من الشرعية .

فكل ما يجوز لنا إذن هو أن نتعقب العقل لنرى كيف يعمل ، ونسجل له مساره الفعلى بدون تدخل منا — وبذلك وحده تقوم نظرية وصفية سليمة للمعرفة .

الحس بداية المطاف : ولكنه ليس عملية المعرفة ، وليس إطارها الوحيد ، ولا غايتها فى نهاية المطاف :

أجل من هنا نبدأ : ولكن ليس ها هنا المنتهى !

***

فى البدء كان الوجدان

كل شيء يبدأ عندنا بالوجدان : وقد يسميه بعض الناس « الوعى » فما لا نجده فى وجداننا ، أو لا نعيه ، فنحن لا نعرف عنه شيئاً . وبذلك يكون الوجدان مجلى الوجود لدى الانسان .

ولئن قال بارمنيدس إن الوجود واحد وأنه «كرة» ... فذلك له عندى صدى كلما فكرت فى أمر الوجدان ، الذى هو مجلى الوجود . فالوجدان يبدو لى ككرة واحدة عظيمة ، ولكنه ليس كالكرة الأرضية التى نعيش فوقها ، بل هو بالأحرى أشبه بكرة مغلقة خاوية الجوف ، نعيش نحن فى جوفها ولا مخرج لنا منها : فوجداننا محيط بنا ، ولا مخرج لنا منه .

وهذا الوجدان هو نحن . وهو وسيلتنا الوحيدة لمعرفة ذواتنا ، ومعرفة كل ما تصل إليه ذواتنا ، فهو نافذتنا الوحيدة إلى داخلنا وإلى خارجنا على السواء . فكل ما نعرفه عن ذواتنا وعن سوانا هو أيضاً وجدانات .

وهذا الوجدان الواحد ليس أحادى المستوى ، بل هو أشبه

بالضوء الذى قد يتخلل منشوراً بلورياً فيتشظى سناه ألواناً مختلفة، وكالضوء هو، يكشف لنا كل ما يمكن أن ينكشف لنا ؛ وإذا اعترضه جسم معتم شملتنا العتمة برهة تطول أو تقصر .. فنقول أننا غبنا عن الوجدان أو الوعى . أو غاب شىء ما عن وجداننا :

فقضية المعرفة الانسانية برمتها مرتبطة بالوجدان ، ومنه تنبع كل نابتة للمعرفة الإنسانية .

وكل قضية لها صلة بالوجود ، من المنظور الانسانى ، فهى مرتبطة بالوجدان كذلك . وها هنا ينبغى أن نتنبه إلى أن معرفتنا محدودة ومتكيفة بوجداننا منذ اللحظة الأولى . ومتكيفة بفطرتنا التى بدايتها وجداننا : وكل ما نستطيعه هو تعقب هذه الفطرة وتسجيل مسار نشاطها . وليس لنا أن نفكر فى الاعتراض عليها أو تعديلها ... لأنه لا خروج على هذه الفطرة مهما أسينا على أنها مكيفة — أى نسبية — وتمنينا لو كانت مطلقة ، لأننا فى النهاية لسنا كائنات مطلقة بل كائنات « معينة » أي لها « كيف » معين ؛ وما هو معين فهو « متناه » ولا يمكن أن يكون لا متناهياً أي لا يمكن أن يكون مطلقاً .

ولكن أهذا الموجود المتناهى أو المعين قادر على إدراك موجود لا متناه ؟ بل بعبارة أوضح : أيقدر المتناهى على إدراك الموجود اللامتناهى ؟ لأن اللامتناهى يرفض التعدد بحكم لا تناهيه : فهو

بالضرورة لا متناه واحد – متى وجد – وبالتالى تلحق به « ال » التعريف لاختصاصه بالوحدانية .

هذا سؤال لابد من الوصول إلى نهاية الشوط فى هذا البرهان – وهو موضوع ما تبقى من هذا الكتاب – كى نجيب عنه .

وجداننا إذن هو رأسمالنا الوحيد لمعرفتنا الإنسانية واستثماراتها كافة . وهو خاص بالانسان . فلو كان هناك كائن آخر ذو طبيعة أخرى أو وجدان مختلف ، لاختلفت معرفته باختلاف منظوره الوجدانى . فكل ما نصل إليه موسوم دائماً بأنه نتاج منظورنا الإنسانى . وكل محاولة للنظر من منظور آخر فهى محاولة عقيمة ومستحيلة . فلن ترى إلا بعينك لا بعين سواك ، مهما حاولت .

ولا مطعن إنسانياً على هذا المنظور ، فأى مطعن لابد أن ينبنى على منظور مباين ، وبما أن منظورنا الفريد بما نحن أناس ، فكل مطعن فهو مستحيل على أى بشر . وإذا ورد من كائن غير البشر فلا علم لنا به إلا من خلال وجداننا ، مما يحوله عن منظوره الأصيل إلى منظورنا ، وبذلك يصير غير ما هو .

إنها الكرة المجوفة التى تحيط بنا من كل جانب ، ولا مخرج لنا منها ، فلا جدوى من المحاولة أو المماحلة ، ولنحصر اهتمامنا فى استقصاء مثاره ونشاطه .

●

لنذكر دائماً أن وجداننا هو واقعنا الإنساني الوحيد المتاح ، وكل زعم لمفارقة أو تباين بين واقعنا وبين واقع الموجودات بذاته إنما هو وهم يبذر الشقاق بين واقعنا الإدراكى وواقع مزعوم أو مفترض للموجودات ، مما يترتب عليه الافتقار إلى ضمان لصدق الإدراك أو مطابقة الأذهان للأعيان ، ذلك الضمان الذي نشده بعضهم فى الصدق الإلهى ، ونشده آخرون فى التناسق المسبق ، وكلاهما لا حاجة إليه ، ولا ضرورة له ، لقيامه على فرض ثنائية الوجدان والوجود ، مع أن الوجدان — كما قلنا — هو مجلى الوجود الوحيد لدينا ، ولا سبيل لنا إلى سواه .

فحين نقول : فى البدء كان الوجدان . فنحن نعني بهذا أن الوجدان هو المنفذ أو المنبع الوحيد لواقعنا الإدراكى . وأن كل محاولة للتفكير فيما وراءه محاولة عقيمة ، ومستحيلة . وكل مسايرة لما جرى وراء فروض وهمية .

وباستمساكنا بهذه الحقيقة الأولى نأمن الضلال في هذه المتاهات التى تخبطت فيها الفلسفة زمناً طويلاً جداً .

معرفتنا معرفة إنسانية محض ، وحقائقها خاصة بالإنسان وفقاً لقدرته الإدراكية . فلو كان تكوين الانسان الإدراكى غير ما هو لكانت معرفته غير ما هى .

فالمنهج الطبيعي المشروع لنا إذن هو أن نراقب عملياتنا الإدراكية أو المعرفية لنرى كيف تعمل. فدورنا هو المراقبة وفلسفتنا وصفية تحليلية لواقع عملياتنا المعرفية، كي نعرف أين تستطيع أن تبلغ بنا، وأين ينبغي أن تقف، ولا تغامر في غير مجالها الطبيعي أو الواقعي الذي تتيحه لها فطرتها.

●

وهذا الوجدان الذي هو في البدء، سيظل ملازماً لنا في كل عملياتنا الإدراكية. فهو في البدء كان، وهو بنا محيط دائماً، لأنه « غلافنا » المطبق علينا، وهو مساوق للوجود في المنظور الانساني. فكل ما نجده في وجداننا فهو موجود بالنسبة لنا على نحو ما.

وماذا في هذا الوجدان ؟

فيه كل ما يمكن أن يكون له وجود بالنسبة لنا، لأنه — كما قلنا — هو « تجلى » الوجود لدينا. فكل ما نجده فيه فهو موجود، على تباين مستوى هذه الموجودات.

وفي كتابنا « نحو مفهوم إنساني للإنسان » (ص ١٩٥ وما بعدها) قلنا « والوجدان الذي للمرء متعدد الوظائف والأدوات، نعرف بعضها باسم الحس الباطن، وبعضها باسم الحس الظاهر، وبعضها

باسم الإدراك (من إدراك حسي ومن تفكير نظري أو تعقل بكل وظائفه وأجهزة استدلالاته) وبعضها باسم الشعور العام . ففي الوجدان يتجمع كل ما يخامر الإنسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية القصوى أو الشاملة ، والإطار العام الشامل لكل ما يمكن أن نجده لدينا ، أي ماله وجود بالنسبة لنا من أنواع مدركاتنا ومستوياتها ، ومالا إدراك عموماً لنا به من أي نوع ، مباشراً كان أو غير مباشر ، فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل لنا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعنيه نحن بالوجدان العام — بهذا المفهوم الشامل — « الإحساس أو الشعور المنعكس على نفسه » أي الإحساس بأني أحس الإحساسات المختلفة ، أو الذي عن طريقه ندرى كل ما يخالجنا من أفكار ومشاعر ، أي كل ما تطلعنا عليه أجهزة الإدراك المتباينة لدينا .

ومهما يكن من شيء فالوجدان العام — بالمفهوم الذي نعنيه — هو وسيلتنا الشاملة والوحيدة إلى الدراية بأي وجه من وجوه الدراية — بوجود ذواتنا ، ووجود أي شيء على الاطلاق ، سواء ضمن ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مباين لذواتنا

فهو المصب الذي يتجمع فيه ، ولا يتجمع إلا فيه — خصائل

جميع المنافذ والمدبسات وقرون الإستشعار وأجهزة الاستقبال التى لدينا الظاهرة منها والباطنة .

ومن « خامات » هذا المصدر الأوحد تتكون معرفتنا البشرية بالموجودات أياً كان نوع هذه المعرفة ، وأياً كانت أنواع الموجودات وأقسامها ومراتبها ، وأياً كان ما تتحول إليه هذه « الخامات » من أبنية وتشكيلات من صنع قدراتنا المختلفة ، وأياً كان استخدامنا لها ، كما نجدها ، أو بتصرف وتحوير .

وعن طريق هذا الوجدان الأقصى أو الأعم، نجد وعينا بوجود ذواتنا ، على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتمل فيها من حس باطن وظاهر ومن انفعال وتفكير ونزوع . وعن طريقه ندري ما ندريه عما يحدث لنا ويحدث فينا . وما نحدثه نحن . فهو أرضية كل إدراكاتنا الشعورية الظاهرة والباطنة ، والحسية المعينة والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضروبها من وهم وتخيل وتصور وتأمل واستدلال . وكل ما نصل إليه من الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أي موضوع هو عين إدراكنا وجوده بما هو ممتثل فى إدراكنا العام ، على أى نحو من الأنحاء كان هذا الموجود : فرضياً أو وهمياً أو استدلالياً أو حدسياً أو محسوساً .

وهذا ما عنيناه فى بداية هذا الفصل من أن وجداننا كرة مجوفة نعيش حبيسين فى داخلها ، ولا سبيل لنا إلى معرفة الوجود إلا من خلال ما يرتسم على صفحتها الباطنة فينا .

نقول هذا لنؤكد منذ الآن أن تعريفنا لوجود كل موجود يشمل كل ما يرتسم فى وجداننا بلا تفرقة . ونخالفين من يخص نوعاً منها بأنه وحده الموجود ، سواء فى ذلك أصحاب المذهب الحسى الذين يقولون أن الموجود هو المحس . وأصحاب المذهب العقلى الذين يقولون أن المعقول وحده هو الموجود . بل نحن نبدأ بجمع كل محصول للوجدان ونقر بأنه موجود بما هو فى الوجدان . وهذا حسبه كى يكون موجوداً بالمفهوم الإنسانى — أو المنظور الانسانى — للوجود . ثم بعد هذا نتطرق للكلام عن أنواع الموجودات ولمستوياتها . لا ننقص منها شيئاً ولا نزيد عليها .

ولكن علينا قبل أن نمضى فى هذا الشوط أن نتلبث قليلا عند قضية الوجدان — لأن للوجدان قضية من أهم القضايا فيما نحن بسبيله ، وقضية الوجدان أشد ما تكون اتصالا بقضية الوجود بعامة وبقضية المعرفة بخاصة .

وتبلغ قضية الوجدان ذروة التأزم فى ذلك المنظور الحسى الذى يمثله دافيد هيوم .

إن هيوم ينكر جوهرية الوجدان : أى ينكر أنه وحدة ثابتة مهما تغيرت وتنوعت موضوعاته . ويقول أنه كلما وجه انتباهه إلى وجدانه ، أو ما يسمى الأنا الخاص به لا يجد فيه إلا وجدانات جزئية : أى موضوعات أو ظاهرات جزئية ..

والحق أنه ينكر وجود الجواهر ، وهذا طبيعى لأنه حسى ، والحس لا يطلعنا إلا على ظواهر جزئية هى التى يسميها العقليون أعراضاً ..

ولكن فات هيوم — فيما أعتقد — أنه بهذا التقرير نفسه قد أثبت — من حيث لا يدرى — وجود ذاته وجوداً متصلا متماسكاً منفصلا عن هذه الظواهر من حيث هو مراقب وفاحص لها ، إنه حين يقول « أنا لا أجد لى ذاتا تستمر فيما يجاوز الظاهرة الجزئية الوجدانية ، أو تنظم الظاهرات الوجدانية المتباينة المتعاقبة » يكون بذلك قد أصدر حكمه هذا لا بصفته ظاهرة عارضة .. بل بصفته ذاتاً متصلة متماسكة تحكم بأن ثمة ظواهر عارضة لا يرى سواها على مجرى وجدانه . . فمثله كمثل من يرى أشياء فى ضوء لا يرى مصدره . فيقول إنى لا أرى الضوء ولكنى أرى الأشياء : وهو لولا الضوء ما رآها .. !

أو كمثل من يقول إنى أرى الأشياء المتفرقة ، ولكنى لا أرى

عيناً لى ترى هذه الأشياء المتفرقة ، فلا أستطيع أن أقول أن لى عيناً ، فالموجود عنده هو المبصرات ، ولا وجود للباصرة .

كبوة — هى قاصمة الظهر عند الحسيين جميعاً ، مصدرها غفلتهم عن الهوة — التى تفصل الحس عن الحكم . فلا حكم إلا عن مستوى كلى له وحدة وثبات . فكل فلسفة حسية ترتكب الغفلة عن مصدر أحكامها الفلسفية (خطأ كانت أو صواباً) وأن هذا المصدر لا يمكن إلا أن يكون غير حسى . أى لا يمكن إلا أن يكون عقلياً ... صادراً عن موجود ثابت غير جزئى .. عن جوهر .

فالحسى الأصيل لا يمكنه أن يحكم ، وإلا اعترف — أياً كان مضمون حكمه — بأن هناك حكماً ، وهناك حاكماً يظل هو هو ، وفى مستوى يعلو على المحكوم به أو المحكوم فيه ؛ ويصدر أحكامه بناء على مبادئه الخاصة به .

إن الحس محض تقبل سلبى أو انطباع . هذا صحيح . ولكن هذا الانطباع لابد أن يفترض ما ينطبع فيه . حتى إذا وصلنا إلى حكم سلبى — ومن قبيل الحكم السلبى أن الذات أو الأنا الثابتة المتقومة بذاتها غير ماثلة فى وجداننا — وجدنا الحس أى التقبل الجزئى أو الانطباع لا يفسر حكماً بعدم الانطباع أو عدم وجود الظاهرة موضوع الحكم ، بل لابد لصدور هذا الحكم من مستوى

غير مستوى الحس ، أو ملكة غير ملكة التقبل والانطباع اللذين لا يكونان إلا موجبين ، ولا يمكن أن يكونا سلبيين . فأنا — مثلا — أحس حرارة أو أحس برودة ، هذا تقبل إيجابي لظاهرة الحرارة أو البرودة . أما إذا قلت أنى لا أحس حرارة . أولا أحس برودة . فهذا ليس مجرد تقبل أو انطباع . بل هذا «حكم» يقتضى ملكة أخرى غير التقبل ، لديها معنى أو معيار لما هو مفتقد فى الحس .

فمن جميع الوجوه ، لابد من أحكام خامتها المحسات . والأحكام لا يمكن أن تفسر بملكة التقبل أو الانطباع ، بل بملكة أخرى مستقلة ، تفترض المعايير الثابتة والمبادىء الكلية التى تصدر بناء عليها الأحكام . وبذلك يثبت — من الوهلة الأولى — مستوى للأحكام الكلية — أى ملكة للتعقل — عند الإنسان ، إلى جانب ملكة الحس الجزئى .

ويحسن بنا أن نتلبث هنا قليلا . لنتأمل حصيلتنا الأولى من معطيات الوجدان . فقد ثبت أن لنا وجداناً ، أى ذاتاً متقومة بذاتها ، فتتقوم بها وجداناتنا جميعاً ، وهى محل لها ، بل هى محلها الأوحد ...

ولعل شعورنا البدهى التلقائى بجوهرية ذواتنا ، أى وجداننا ،

هو أصل كل قول عندنا بجواهر هى محل جميع ما ينتابها ويتداول الظهور فيها من الأعراض .

أقول: لعل ... وإن لم يكن هذا مما يدخل فى مهمتنا الوصفية حالياً . إلا أنه مؤشر إلى ما سنجد عقولنا تجنح إليه من تقسيم الموجودات — التى تشير إليها امتثالات الوجدان — إلى ما يتقوم بذاته ، وله الدوام ، فهو جوهر ، وإلى ما يتغير من مظاهر فهو عرض ...

ولا مخرج من الثنائية

أول ما نجده فى الوجدان هو تلك الثنائية التى تنقسم إليها الامتثالات على غرار ثنائية نظرنا إلى الوجدان وما يمتثل فيه . . . فجنحنا إلى القول بجوهرية الوجدان ، وإنه محل للظواهر أو الامتثالات الوجدانية كافة .

كذلك الامتثالات نفسها ، نجد منها ما يشير إلى ما لا يتعدى ذاتى ، ومنها ما يشير إلى موجودات مستقلة عن ذاتى . . . .

فأنواع المشاعر من ارتياح وسرور ونفور وتقزز وغيظ وما إلى ذلك نعرف بداهة أنها موجودات ذاتية ، لا يتعدى نطاق وجودها ذاتى ، ولا يشعر بها — من حيث هى — أحد سواى ، مهما تحدث غيرى عن المشاركة الوجدانية . فحين أتألم يكون ألمى خاصاً بى ، مهما تألم لى أحبائى ؛ ولذا توصف هذه الموجودات بأنها ذاتية .

أما الامتثالات الوجدانية التى تشير إلى موجودات مستقلة عنى ، فهى موضوعية ما دامت مدركات يتساوى فى إدراكها جميع

الأسوياء الميسرين لإدراكها . . . فتكون امتثالاتها لدى جميعهم متطابقة ومتعلقة بنفس الموضوع أى نفس الموجود ، ولا يتعدد الموجود فى هذه الحالة بتعدد مدركيه .

وبذلك تتجلى لنا أصالة الثنائية فى معرفتنا : فهناك ثنائية الذات الجوهرية أو الأنا أو الوجدان أو الوعى — فهذه كلها مترادفات — فى جانب ، والامتثالات أو الوجدانات فى جانب آخر ، من حيث هى بمثابة أعراض للوجدان أو الأنا أو الذات . وهناك أيضاً ثنائية فى الامتثالات ، فمنها ما يشير إلى موجودات ذاتية ، ومنها ما يشير إلى موجودات موضوعية . والموجودات الموضوعية محل ثنائية بدورها ، فللموجود الموضوعى وجوده المتقوم بنفسه أى وجوده الجوهرى ، وله أيضاً أعراضه المتغيرة .

ومنذ هذه اللحظة يتحدد الموجود بالمعنى الإنسانى بما هو ذو امتثال فى الوجدان . ويتحدد الموجود الذاتى بأنه لا يتجاوز امتثاله وجدان فرد واحد . ويتحدد الموجود الموضوعى بأنه ملتقى امتثالات متعددة — أو قابلة للتعدد — بتعددمدركيه . بحيث لا تكون لهم حيلة فى تمثله على نفس النحو متى اكتملت لهم مقومات الإدراك السوى . . . .

ولسائل هنا أن يتساءل

أتصورية هى ؟ .

ولا محيص عن الجواب ؛ تصورية هى فعلا . ولا مخرج من التصورية .

ألم نبدأ حديثنا : أو مسيرتنا هذه بأن الوجدان كرة جوفاء نعيش بداخلها ؟

ولكن هل معنى هذه التصورية أن الموجود تابع فى وجوده لوجدانى به . إذا وعيته وجد . وإذا غاب عن وعيي ، أو غبت أنا عن وعيه لم يعد موجوداً ؟ وهل إذا عدت إلى وعيه أو إلى وعيي عاد إلى الوجود ؟

سؤال لابد منه حقا لتحديد علاقة الوجود بالوعى منذ الآن . حسما لكل لبس . ولتحديد «كيف» هذه التصورية التى نعنيها .

هذه الكراسة التى أدون فيها هذه الكلمات — مثلا — أعيها الآن فهى موجودة ، وأقوم إلى حجرة أخرى وأترك الكراسة حيث هى ، وهناك قد يخطر بالبال إنى لا أراها وليس لى بها وعى ماثل فعلا . فهل معنى هذا أنها لم تغد موجودة ؟ ؟ إن امتثالها فى وجدانى يشير إلى أن لها وجوداً مستقلا عن ذاتى .أى أن وجودها ليس من النوع الذاتى ، بل من النوع الموضوعى .

ومن علامات موضوعيتها أنها تظل موجودة سواءاً كان امتثالها حاضراً لدى أو غير حاضر فى وجدانى . كأن أنتقل إلى حجرة

أخرى وأتركها فى الحجرة الأولى . وفى هذه الحجرة الأخرى قد أوجه إلى الكراسة تفكيرى فتكون موضوع امتثال لى على مستوى التخيل أو التذكر . وقد أنصرف عن التفكير فيها كل الانصراف فلا يكون لها امتثال حاضر على أى مستوى من مستويات وجدانى :

وفى هذه الحالة أيضاً لا ينعدم وجودها المستقل .

ولو انعدم لكان وجود كل شيء تابعاً لوعي به .وهو ما تنهض الشواهد جميعاً على أنه غير صحيح . فالناس فى كل يوم يموتون — ولا أقول يغيبون عن الوعى أو عن المكان فحسب — وتظل موضوعات وعيهم الموضوعية ذات الوجود المستقل قائمة بعد موتهم — بما فيهم المشيعون — ولا ينعدم وجودها بانعدام كل امتثال لها فى وجدانهم ، نتيجة زوال وجدانهم .

فما الرابطة إذن بين الامتثال الوجدانى والموجود الذى يشير إليه هذا الامتثال ؟

تختلف هذه الرابطة تبعاً لنوع الامتثال ، فالامتثال الذاتى ، يشير إلى وجود شعور ذاتى لا يتجاوز ذاتى ، وبالتالى لا يتجاوز وعيي أو وجدانى . فمتى غبت عن الوجدان بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك تلاشى مع تلاشى الوعى كل ما يتصل بذاتى من المشاعر ، كالألم

والسرور والغيظ وما إلى ذلك ... وهو ما أعبر عنه بأنه «موجودات لها مجال انتشار ذاتي ، ولا يمكن أن يتجاوز ذاتي » . إنه مجال انتشار ليس له بعد ثالث . مجال انتشار مسطح مساوق للشعور أو الإحساس . مهما تعلق هذا الشعور الذاتي بموجود له مجال انتشار موضوعي ، أي يشير وجداني إلى أن له وجوداً مستقلا .

لنفرض أنني أرقب منظر غروب الشمس على كورنيش الإسكندرية ، وأشعر لذلك المنظر بنشوة تغمرني وتهزني . إن هذه النشوة الممتثلة في وجداني يشير امتثالها إلى أنها ذاتية خاصة بي في كل من بعديها ، وهما العمق والامتداد . ووجود هذا الشعور بالنشوة متوقف على وجداني ، بحيث لو انتقلت من المكان المكشوف إلى حجرة مغلقة ، أو غبت عن الوجدان لمرض مفاجىء أو حقنة مخدر ، لتلاشى كل وجود لهذا الشعور بالنشوة : مع تلاشي رؤيتي لمنظر الغروب .

ولكن امتثال منظر الغروب وأنا أراه وأنتشي به يصاحب بالضرورة شعوري باللذة : فلو لم أر هذا المنظر لما حدثت اللذة الذاتية التي تحدثت عنها آنفا وقلت إنها ذات بعدين في العمق والامتداد أو الطول .

ولكن رؤية المنظر لها امتثال آخر في وجداني يشير إلى استقلال هـذا المنظر عني ، بحيث يوجد و « يمكن » أن يشهده الناس

ذو البصر الموجود في هذا المكان والزمان... وحتى ولو لم أشهده أنا ، أو حتى لو لمحته وانتشيت به لحظة ثم غبت عن وجداني ، أو غاب هو عن وجداني لأي سبب من الأسباب .

وهذا الامتثال لا يشير إلى شعور أى موجود ذاتى هو اللذة ، بل يشير إلى موجود موضوعى له ثلاثة أبعاد : العمق والامتداد ، وبعد ثالث هو « التخارج » .

وهذا « التخارج » هو استقلال هذا الموجود عن وجدانى الذاتى . فالوجدان الذاتى هنا ليس « وعاء » يحتوى شعوراً (كما فى حالة اللذة أو الألم أو ما إلى ذلك) بل يغدو صفحة مرآة تنعكس فيها صور ، ولا تحتوى المرآة الموضوعات التى تمثلها هذه الصور ، فلو حاولت لمسها فى المرآة لم تجد شيئاً إلا ضوءة يدك منطبعة فى صفحتها ، بل تشير هذه الصور فقط إلى وجود خارجى مستقل للموضوعات هذه « الامتثالات » ... ولك أن تدرسها فى امتثالاتها لديك ما استطعت ، ولكن عليك أن تعلم أنك لا تستطيع التصرف فيها ، لأنها مستقلة عنك .

هل معنى هذا العودة إلى ما يضاهى « تشبيه » الكهف عند أفلاطون ؟ ...

إلى حد ما بالطبع ! فيما عدا أننا نرى امتثالاتنا فى الوجدان على

ضربين : منها ما يشير إلى موجودات محدودة بذاتى ؛ ومتوقفة على وجدانى ، ويمكن أن أتصرف فيها إلى حد ما بتغيير اتجاهات تفكيرى ، واهتمامى وحركات أعضائى : وهى الامتثالات ذات المحتوى الذاتى .

ومنها ما يشير إلى موجودات مستقلة بنفسها عن ذاتى : أى ذات مجال انتشار خارج ذاتى . ومن آيات استقلالها أن جميع الأسوياء متى وجدوا فى مجال انتشارها تطابقت امتثالاتهم لها .

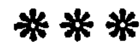
فثنائيتنا ليست بنت الفرض ، بل وليدة ملاحظة معطيات للوجدان .

وهكذا نجد أنفسنا على خط المواجهة مع عالم الموجودات ثنائى المستوى : موجودات ذات مجال انتشار ذاتى ، وموجودات ذات مجال انتشار موضوعى أو متخارج ، ولكل منهما امتثال فى وجدانى .

فقد رأينا مثال منظر الغروب يقابله امتثال مزدوج المستوى : أحدهما امتثال للذتى الذاتية وهو يخصنى بذلك المنظر وحدى ، والثانى امتثال الوجود المتخارج أو المستقل لذلك المنظر الذى يشاركنى فى رؤيته كل من أتيحت له رؤيته ، بلا اختلاف ، وبلا انتقاص من حظى فى الرؤية ه

وبذلك تضعنا هذه الملاحظة أمام فكرة جديدة هى فكرة تباين مجالات الانتشار التى تتباين على أساسها الموجودات التى يمكن أن تكون لها امتثالات فى وجدانى .

وفكرة تباين مجالات الانتشار تفتح أمامنا باباً واسعاً لتنوع فئات ومراتب الموجودات الموضوعية الثلاثية الأبعاد؛ عندما تتداخل معها أو تتلاقح بها الموجودات الذاتية الثنائية الأبعاد . وما يمكن أن يكون لهذا التداخل أو التلاقح من تأثير على المعرفة الإنسانية .



وفى الموضوعية ثنائية أيضاً !

هذا الموجود المتخارج ، الموضوعى . أنوع أو مستوى واحد هو ، أم فيه ثنائية أيضاً ؟

بل فيه ثنائية . فمنه ما هو موضوعى جزئى ، يدرك بالحواس . كهذا القلم ، وهذه الكراسة ، وهذه القهوة إلخ . . . ومنه ما هو موضوعى كلى يدرك بالعقل أو الذهن .

وما رأينا — غالباً — من يمارى فى موضوعية الموجود الجزئى الحسى المتخارج ، المدرك لكثيرين بالحس على نحو واحد . ولأنه مدرك لكثيرين قلنا إنه موضوعى . . . ولكن القول فى الموجود الكلى يختلف ، فهناك من يزعمونه غير موضوعى ، لأنه لا يوجد إلا فى الذهن . فى حين يرون أن الحسى موجود فى الحس . وهاهنا لبس : فالجزئى ليس موجوداً « فى » الحس ، بل هو متخارج ، أى مستقل بوجوده ، ولكن هذا الوجود مدرك بالحس أى بواسطة الحس أو عن طريق الحس : وهو موضوعى لا بما هو فى الحس — فهو ليس فى الحس — بل بما هو مدرك بالحس أى بواسطة الحس

لكثيرين على نحو واحد : ويمكن الغياب عنه والعودة إليه فيلفى موجوداً — بسبب تخارجه — على حالة . ويفرض خصائصه على حواس مدركيه على نحو واحد .

وإذا رجعنا إلى عناصر الموضوعية والتخارج التى حددناها على النحو المتقدم ، ألفيناها متوفرة أيضاً للموجود الذهنى الكلى : فهو متخارج ، أى مستقل بوجوده وأعراضه ، ومدرك على نفس النحو لكثيرين ، أى للمؤهلين للادراك الذهنى أو العقلى . ويفرض خصائصه على أذهانهم ؛ وإذا غابوا عنه وعادوا إليه وجدوه على حاله بسبب تخارجه .

لنفرض أننى أدرك معنى الحصان . فهذا الإدراك شىء غير التخيل لأن التخيل إضفاء خصائص جسمية وكيان جسمى على تصورات ، وتشكيل وتعديل هذا الكيان حسب مشيئة من يتخيله ، لا طبقاً لطبيعة هذا الجسم . فقد أتخيل حصانا له جناحان أو ستة أجنحة ، وأتخيله يطير كما فى الخرافات . أما فكرة الحصان أو معناه فموجود عقلى كلى له خصائصه الخاصة أو ماهيته التى تفرض نفسها على تفكيرى ، ولا أستطيع أن أفرض على هذا المعنى الكلى ماتشاء أهوائى . وإذا صرف ذهنى عن هذا المعنى ولم أعد أفكر فيه ، فإنى عند عودتى للتفكير فيه أجده على حاله ، بخصائصه . وهذا عنصر من عناصر الموضوعية . أما العنصر الآخر وهو كونه مدركا لكثيرين

على نحو واحد ، فهو أشد وضوحاً وبداهة . فمعنى الحصان إذن موجود عقلى أو ذهنى موضوعى اكتملت له كل مواصفات الموضوعية .

ولنضرب مثلا آخر ، لنفرض أنى أدرك لا معنى حصان (أو أى شىء له مقابل جزئى جسمى محسن ، بل معنى موجود ذهنى قلباً وقالباً ، كالدائرة أو المثلث المتساوى الساقين مثلا) أجل إنها لا تقابل معنى أى موجود طبيعى جزئى محس ، فهوموجود ذهنى . ولكن وجوده ليس فى الذهن ، بل هو مدرك بواسطة الذهن ، وامتثاله يشير إلى ذلك .

مما يدل على أنه كائن متخارج ، أى له وجوده المستقل عن ذهنى ، كما أن الكراسة لها وجودها المستقل عن حواسى . بدليل أنه مدرك لكثيرين على نحو واحد . ويفرض خصائصه الموضوعية على أذهان أو عقول كل المؤهلين لإدراكه ، وتتطابق مدركاتهم ونتائجها عنه كل التطابق . ومن انحرف منهم أمكن أن يرده الباقون بلفت نظره إلى ما أخطأ إدراكه ، فيرتد إلى الصواب — تماما على نحو ما يتفق الأسوياء فى إدراك هذه الكراسة بلونها وحجمها وملمسها ، وإذا التبس الأمر على أحدهم ردوه إلى الصواب بلفت نظره إلى ما وقع فيه من خداع الحواس مثلا . فصححت حواسه الأخرى حاسته المخطئة ، فتتطابق إدراكات كل الأسوياء بالحس

في شأن الكراسة . كتطابق : إدراكات كل الأسوياء بالذهن في شأن الدائرة أو المثلث المتساوي الساقين .

فركن التخارج هنا ثابت . وإذا غاب عن ذهن مدرك الدائرة أو المثلث متساوي الساقين هذا الإدراك فترة ، كأن ينصرف إلى التفكير في أمور أخرى تماماً تاركاً كل ما يخص الهندسة . . . فإنه متى عاد إلى التفكير في هذه المعاني وجدها على حالها . وإذا أقام منها أبنية ذهنية أو عقلية مهما كان تعقيدها ، فهذه الأبنية أيضاً ليست ذاتية — أي ليست خاصة بذهنه — لأن صوابها عقلياً أو هندسياً كفيل بأن يسلم به كل الأسوياء القادرين على إدراكها . ولذا تتفق مدركات كل الرياضيين على صواب واحد ، متى توصل إليه أحدهم .

وهذا التطابق إذا أضيف إلى العنصر السالف ذكره تمت به صفة التخارج التي هي آية الموضوعية .

وربّ قائل يقول : « أنا أقيم هنا بناء رياضياً لا يعلم به أحد . فهو إذن حبيس عقلي ، وليس موجوداً موضوعياً » .

ونقول له : إن الرسام السجين في زنزانة — إمعانا منا في عزله عن سائر الناس — إذا رسم بطباشيرة على جدار زنزانته شكلاً ما ، لا يرى ولا يحس ولا يعلم ولا يدرك هذا الشكل أحد سواه .

ولكن هذا الشكل ليس موجوداً ذاتياً ، بل هو موجود موضوعي حسى . أى مدرك بالحس . لأنه « مؤهل » لأن يدركه جميع الأسوياء متى وجدوا فى مجال انتشاره ، وبصرف النظر عن إدراك أى أحد له فعلا من عدمه . فهو شكل لابد لكل سوى يوجد فى مجال انتشار إدراكه أن يدركه على نفس النحو إجمالا . ولذا فهو موجود متخارج ، أى موضوعى . ولأنه مدرك بالحس، فهو موجود موضوعى حسى جزئى ..

وبالمثل . من يستخدم قواعد الرياضة ليحل تمرينا هندسياً أو جبرياً فى عزلة تامة عن الناس ، يقيم موجوداً متخارجاً ذهنياً موضوعياً ، سواء أدرك أو عرف وجوده هذا آخرون بالفعل أم لا . . .

فمواصفات التخارج والموضوعية واحدة ، على المستوى الحسى الجزئى ، وعلى المستوى الذهنى أو العقلى الكلى : . . . ومتى توفرت لموجود حكمنا بأنه موضوعى. سواء وجدناه ابتداء، أو صنعناه نحن ، ويستوى أن يثمر الصنع الإيجابى الحسى ، أو الإيجاد الذهنى ..

وفى الوجود العقلى
الموضوعى ثنائية أيضا !

وهذه الموجودات العقلية موضوعية متخارجة على نحو ما رأينا آنفاً . وهي بدورها ليست من مستوى واحد ، فمنها ماهو بالعقل أصلا ، شأنه شأن الموجودات الطبيعية فى العالم المحسوس . هكذا يجدها الإدراك العقلى ، على نحو ما يجد الإدراك الحسى الموجودات الطبيعية من جبال وأنهار وبحار وأحجار وما شئت من تلك الأشياء. ومنها أيضاً ما هو من صنعة العقل وتركيباته وأبنيته التى يستحدثها ، على نحو ما يستحدثه الانسان من المصنوعات والأبنية الحسية التى يركبها من المحسوسات الطبيعية .

وننظر فيما يجده الانسان فى العقل من الموجودات الطبيعية ، فنجد أنه ليس صنفاً واحداً ، بل يرجع إلى مستويين أيضاً . أحدهما مستوى التجريد من المحسوسات ، لصنع تلك المعانى الكلية المجردة التى تستغرق كل الأفراد المحسوسة المندرجة تحتها ، وهى فى الوقت نفسه مفارقة لكل هذه المحسوسات ، فهى موجودات واردة إلى المستوى العقلى . وتختلف عن أصولها المحسوسة وإن كانت موضوعية متخارجة مثلها ، ووجه الاختلاف فيما بينهما أن

أصولها أو أفرادها أو أعيانها المحسوسة جزئية متعينة الزمان والمكان ، وأن هذه الموجودات المعقولة كلية ليست متعينة الزمان والمكان ، بل ليست زمانية ولا مكانية ، وإن كانت مستغرقة لكل أعيانها الجزئية الزمانية والمكانية . وهى بهذا مفارقة لها تمام المفارقة ، بمعنى أنها من « مستوى » آخر للوجود ، أى فى « مجال انتشار » آخر ...

وهذه الموجودات الكلية الموضوعية المعقولة لها كل مواصفات الوجود الموضوعى المتخارج التى أشرنا إليها فيما تقدم .

وعلى نحو ما يتناول الانسان الموجودات الطبيعية المحسوسة ، من المواد الأولية فيؤلف منها أبنية أو مركبات أو مصنوعات . كذلك يتناول العقل المعانى المجردة الكلية فينشىء منها أبنية معقولة ، يصبح لها وجودها الذى يكتسب صفة الموضوعية على نحو ماتكتسب المصنوعات المحسوسة صفة الوجود الموضوعى .

ومرة أخرى قد يقول قائل على غرار من قال : إن المصنوعات المحسوسة قد لا يعلم بوجودها إلا صانعها . فنقول إن هذا — كما ذكرنا فى الفصل السابق — لا يمنع أنها موجودات موضوعية بما هى « مؤهلة » لإدراك كل من يكون من الأسوياء فى مجال انتشارها المحسوس ... كذلك تلك الأبنية أو المصنوعات العقلية التى يقيمها العقل من مادة أولية هى المعانى المجردة قد لا يعلم بوجودها

إلا منشئها ، ولكنها موجودات موضوعية عقلية متخارجة بما لها من وجود مستقل عن صانعها « يؤهلها » لأن يدركها كل عقل سوى ميسر لإدراكها . أى لتفهم المعمار العقلى المستخدم فى إنشائها .

وهنا يبرز لنا العامل الثانى فى ثنائية العقل : تلك الثنائية التى كان أول طرفيها التجريد من المحسات بما يثمر المعانى الكلية المجردة ...

أما الطرف الآخر فهو فطرة العقل نفسه التى تقوم بعملية التجريد ، والتى تقوم أيضاً بعملية « المعمار العقلى » لصنع الأبنية العقلية التى وصفناها أيضاً بالموضوعية ، وفقاً لفطرة العقل المشتركة بين أسوياء العقـــلاء — على غرار اشتراك أسوياء الناس فى فطرة الحس .

هذه الفطرة هى أساس كل « معقولية » ، وبالاشتراك فيها يقوم مستوى المعقولية .: الذى تتخارج فيه الموجودات المعقولة ، على نحو ما تتخارج الموجودات المحسوسة فى مستوى الحساسية . فتقوم فى مستوى المعقولية موجودات كلية موضوعية ، إما بسيطة أو مجردة من المحسوس . وإما مركبة ، مقامة بقانون المعقولية من تلك المعانى المجردة . وتقوم فى مستوى الحساسية موجودات موضوعية ولكنها جزئية . إما طبيعية أولية لم ينشئها الانسان وإما مركبة مصنوعة من تلك الموجودات الأولية .

ولكل نوع من الموجودات مجال انتشاره بالنسبة لما يشاركه في هذا المجال ، وبالنسبة لغيره من المجالات . سواء أكانت مجالات انتشار موضوعية أو مجالات انتشار ذاتية .

ولعله من المستحسن أن نذكر منذ الآن أن للموجودات الذاتية مجالات انتشارها الذاتية حتماً . وأن نذكر كذلك أن نشاط النفس المسمى « بالاسقاط » يقوم أحياناً بطرح أو إسقاط محتوى مجال انتشار معين على مجال انتشار آخر . فتحدث أنواع الأوهام التي تتفاوت بين التخيلات السوية أو المألوفة وبين التخيلات الهلاسية وما إليها من الأوهام المرضية التي يعرفها دارسو علم النفس المرضى والعصاب بوجه عام .

وكثير من أنواع الخلط في التفكير ، أو الالتباس ، نابعة من هذه الاسقاطات التي كثيراً ما تتكرر في الحياة اليومية ، ما لم يتذرع المرء بيقظة ذهنية يحاذر فيها من هذه الاسقاطات ، التي قد يكون من أشيعها « منطق الرغبة أو الأمنية » . . وهو منطق واسع الانتشار على مستوى الجماعات والجماهير من جانب أصحاب المصلحة في توجيههم كرجال الاعلان والدعاية والإعلام ومن إليهم ...

ونكتفي بهذه الإشارة ونعود إلى الكلام عن فطرة المعقولية أو قانونها الأساسي ، وما أشبهها بفطرة الكائن الحي الذي يمتص

من البيئة العناصر اللازمة له ، فيحولها بقوته الخاصة من التباين إلى المجانسة ..

وقد رأينا فطرة المعقولية هذه تمارس نشاطها الخاص للقيام بعملية تجريد المعانى الكلية من المحسوسات الجزئية . وهى العملية التى استرعت أنظار الحسيين فقالوا :

— ليس فى العقل ما لم يكن من قبل فى الحس ؟

وأكمل لا يبنتز هذه العبارة باستدراكه الثاقب الصائب ..

— ... اللهم إلا العقل نفسه !

أى فطرة المعقولية .. تلك الفطرة التى أقرها كنط طرفا أساسياً للمعرفة اليقينية ، حين قال أن مقولات العقل (أى قوانينه أو معاييره الصورية) سابقة على كل تجربة حسية .

هذه الفطرة العقلية إذن هى التى تمارس نشاطها لتجريد المعانى الكلية من المحسوسات . ولكن أهذا كل ما لها من نشاط ؟

كلا . بل هناك نشاطها على المستوى اللاحق لذلك التجريد

هى عملية المعيار ، وفقاً لفطرتها الخاصة ، أى قانونها الطبيعى .

وهنا نتوقف لحظة عند فطرة العقل هذه ، فنراها على مستويين أيضاً . فهناك العقل المشرع وهناك أيضاً العقل المنفذ . وشبيه

هذا مما يحدث فى عملية التغذى أو التمثيل الغذائى — وهو التشبيه الذى أراه دائما يلح على ذهنى كلما تعرضت لعمليات العقل — فالهضم يقوم بتحويل الطعام المباين للجسم الحى إلى مجانس لهذا الجسم كذلك يفعل العقل مع الحسيات الجزئية . ولكن الأغذية المهضومة أو المتمثلة ليست هي الجهاز الهضمي . وكذلك المعانى الكليه المجردة من الحسيات الجزئية ليست هى الجهاز القائم بالتجريد ، أى الفطرة العقلية . أو نظام المعقولية . أو القوة العاقلة .

وهذه الفطرة أو القوة العاقلة هى التى عناها لايبنتز بقوله :

— . . . . اللهم إلا العقل نفسه !

وهى أيضا التى نعنيها نحن حين نقول « العقل المشرع » الذى يسن القوانين التى يتم تنفيذها على مستوى التجريد من الحسيات ثم بعد ذلك على مستوى البناء المعمارى من لبنات هى هذه المعانى الكلية المجردة . وغنى عن البيان أن المعمار شيء غير اللبنات التى تستخدم فى هذا المعمار .

ونحن نقول العقل المجرد (بكسر الراء) ينبغى أن نحذر من الالتباس بينه وبين ما هو مجرد (بفتح الراء) . فالعقل ليس مجردا من شيء آخر حسى ، بل هو دائما الذى يقوم بالتجريد من الحسيات ، طبقا لفطرته الخاصة .

وهكذا نجد الثنائية دائما فى مواجهتنا ونحن ندرس واقع النشاط المعرفى فى الإنسان ! نجدها فى ثنائية الحس الجزئى بين ذاتى وموضوعى . ونجدها فى ثنائية الموضوعى بين جزئى ومعنى كلى مجرد .

ونجدها فى ثنائية المعنى الكلى المجرد (بفتح الراء) بين لبنات معنوية كلية مستخرجة من الحسيات ، وبين معمار يستخدم هذه اللبنات طبقاً لمعمار عقلى خالص لا شأن له بالحسيات ، ونجدها أخيرا فى ثنائية العقل بين قائم بالتجريد من الحسيات وبين نظرة مستقلة مهيمنة على التجريد ، أى فى ثنائية العقل المشرع والعقل المنفذ .

وهنا يجب أن ننبه إلى أن فطرة العقل المشرع سابقة على أى تجريد من الحسيات . كما أن فطرة الجهاز الهضمى سابقة على أى هضم للمأكولات . . .

وخليق بنا أيضاً ، ومنذ الآن : أن ننبه إلى أن موضع المعنى الكلى من الحسى الجزئى هو بعينه مصدر الوضع الإنسانى الخاص للقاعدة الكلية من الأفعال أو السلوك الجزئى . وأنه كما تكون القاعدة أساسا للعقل وعملياته . تكون كذلك منبع الأخلاق — التى هى قاعدة — يقاس إليها السلوك الجزئى ، ليكون محل حكم له أو عليه . فالقاعدة الكلية التى ينفرد بظاهريتها الإنسان هى أساس القانون بالمعنى

المنطق والمعنى الخلقى على السواء . والعقل العملى الذى ذهب إليه فلاسفة أشهرهم كنط .

ووراء وحدة عــلاقة المعنى الكلى بمفرداته التى يستغرقها بالإطلاق ، وحدة « معيارية » أو « قيمية » العقل . . .

هــذه المعيارية التى هى أساس واحــد لكل من المنطق والأخلاق . : :

فطرة العقل وكيف تبدو لنا

والآن نريد أن نلمح فطرة العقل وهى تقوم بأولى عملياتها ، عسى أن نتبين منها لبابها وقانونها الخاص .

نعود إلى الوجدان — تلك الكرة الجوفاء المحيطة بكياننا المعرفى من كل جانب ولا مخرج لنا منها — لنرى كيف يتعامل الإدراك مع معطياته . وقد أسلفنا أن كل ما نجده فى وجداننا فهو موجود على نحو ما ، طبقا لمجال انتشاره بما هو موجود . وإدراكنا لهذا الموجود — بما هو ذو امتثال فى وجداننا — يعنى أول ما يعنى أنه موجود معين متناه : أى له خصائصه المعينة كما تبدو فى وجداننا ، تلك الخصائص التى تجعله هو هو ، وبواسطتها نتعرف عليه . ونميزه عن غيره من معطيات وجداننا الأخرى . أى أنه ليس ما « ليس » هو . أو أنه هو وليس الآخر .

وهنا أيضا نواجه ثنائية فعل الإدراك أو التعقل أو الحكم . ثنائية تقوم — فى آن واحد — على قانون الهوية وقانون عدم التناقض : أو قانون التباين عموما . . . فلا إدراك إلا على أساس أن المدرك

هو ما هو . أى أنه متناه بخصائص معينة : وأنه ليس أى مدرك آخر له خصائص مباينة لخصائصه من أى وجه كان هذا التباين .

فأساس الإدراك هو التناهى : فحيث ينتهى مدرك أى موجود ما فى رأى العقل ، يبدأ مدرك آخر مباين له ، ليس هو الموجود الأول . والأول ليس هو الآخر . .

فمعطيات الإدراك تبدأ بمعطيات الوجدان نفسه ، الذى لا إدراك له لدينا ، لأنه بما هو غير متناه فهو غير قابل للإدراك المباشر : بل ندركه إدراكا غير مباشر ، عن طريق الافتراض الحتمى ، نتيجة شعورنا بامتداد حياتنا الوجدانية الإدراكية : وحالنا فى هذا أشبه بحال من يرى المرئيات والمبصرات ، ولكنه لا يرى عينه ، إلا أنه « يفترض » حتما وظيفتها بالاستدلال . فيعرف أن العين بها يرى كل ما يرى ، أما هى فلا يراها . وإذا استعان بمرآة ، فهو أيضا لا يراها — أى عينه — إلا بها :

فادراكاتنا المباشرة مقصورة على ما هو معطى فى الوجدان ، وكل معطى فهو متناه ، لأنه متمايز مما يباينه من المعطيات :

فالقانون الأقصى للتعقل كما يتجلى منذ البداية إنما هو قانون مزدوج لطبيعة التناهى ، الذى هو السمة المشتركة لمعطيات الوجدان ، وهى المعطيات القصوى التى تنصب عليها كل عملياتنا الإدراكية .

وهذا القانون المزدوج – أو الثنائى – هو

أولا : أ هى أ – وهذه هى قاعدة الهوية

ثانياً : أ لا يمكن أن تكون لا أ فى نفس الوقت ومن نفس الوجه .

وهذه هى قاعدة عدم التناقض – أو التباين .

وبهذاالقانون المزدوج الوجهين تتم كل عمليات الإدراك والحكم العقلى ، وكل عمليات المعمار العقلى أيضا .

ومن نتائج تناهى الموجود المدرك بماهيته المتناهية (ما هو) ينبع تصور « ما ليس هو » ، وهذا هو منشأ تصور العدم ، الملازم لتصور الوجود المتناهى . بمعنى أنه« عدم موجود معين ما»

فلا يمكن إدراك شيء إدراكاً عقلياً ، أى تصوره ، ومن ثم الحكم عليه ، إلا من حيث هو متناه ، له هويته الخاصة ، وبالتالى تباينه عن كل ما يباينه بأى وجه من وجوه المباينة .

والهوية الخاصة هى موضوع الماهية الكلية . وينبغى ألا ننسى أن تعامل العقل لا يكون إلا بالمعانى أو الماهيات الكلية ؛ وينبغى أيضا ألا ننسى فى الوقت نفسه أن التناهى هو لباب كل ماهية كلية... فلا تكون الماهية ماهية لها هويتها إلا بما هى متناهية ومباينة لما ليس هى .

وهنا يجب أن نتنبه إلى أن هذا التناهى ملازم للماهية برغم اتصافها بكلية غير محدودة. إذ أن **غير المحدود ليس هو اللامتناهى.** ذلك أن غير المحدود لا يوصف بأنه مطلق إلا من حيث قابليته لاستغراق عدد غير محدود من المفردات الجزئية الحسية. فالاستغراق هنا مطلق ، ولكن إطلاقه محدود بنوعية معينة من المفردات قابلة للزيادة بلا توقف. وأيا كانت سعة الاستغراق هنا ، فهى قابلة لمزيد من الاتساع . أما المطلق بمعنى أنه شامل للكل **بالفعل** لا بالقابلية فحسب ، فأمر غير وارد فى صفة المعنى أو الماهية الكلية. وعدم التحرز للفارق بين ما هو بالفعل ها هنا وما هو بالقوة أو بالقابلية يمكن أن يؤدى إلى كثير من اللبس المفضى إلى نتائج مضللة .

فعمليات العقل – من حيث هى تجريد من حسيات متناهية جزئية – تفضى إلى معان كلية تضفى الإطلاق على أحكامها وأبنيتها العقلية ، أى أنها ترتفع بالمتناهى بالفعل إلى مستوى من المطلق من حيث القابلية غير المحدودة للاستغراق الفعلى ، لا بمعنى المطلق اللا متناهى بالفعل . .

ولكن من أين يأتى هذا اللبس الذى يخلط – أو يميل للتورط فى الخلط – بين اللا محدود واللا متناهى ؟ . .

مزيد من التأمل فى عمليات المعمار العقلى توصلنا إلى بداية الخيط :

●

العقل يتعامل بالكليات — التي هي معان مجردة من حسيات، تستغرقها استغراقاً مطلقاً غير محدود — ومنذ البداية يستخدم العقل مقولة التصنيف التي بدأ بها ، على أساس من قانونه المزدوج : الهوية والتباين . فهو يرى هوية وتباينا فى معطيات الوجدان المباشرة المتناهية . وبعد التجريد يرتب المعانى أو الماهيات الكلية على حسب هويتها وتباينها ، فى مستويات وفئات ليجرد من الماهيات المتشابهة من وجه ماهية كلية أشمل ، تستغرق تلك الماهيات الأولى المتشابهة من وجهما آخر ، ويظل العقل يصعد هكذا فى تصنيفاته ، إلى أن يصل إلى ماهية كلية أو معنى كلى هو أعم وأشمل المعانى الكلية ، بحيث لا يستطيع التجريد منه إلى ما هو أعم منه وأشمل ، وذلك هو معنى الوجود بالاطلاق . . وهو أعلى مستوى يمكن أن يصل إليه التعقل .

فهو يستغرق كل أنحاء ومستويات ومجالات انتشار الموجودات جميعاً بلا استثناء . إنه اللامتناهى **بالفعل** ، لأنه يستغرق **بالفعل** كل أنحاء الوجود ومستوياته ومجالات انتشاره . فما من موجود إلا وترجع وجوديته إلى مشاركته فى الوجود بالاطلاق الذى يستغرقه هو وكافة الموجودات ، وما من مستوى للوجود إلا ويستمد كونه وجودا من مشاركته فى الوجود المطلق الذى هو الوجود اللامتناهى وليس مجرد وجود غير محدود بل هو الوجود المطلق بالاطلاق .

ولئن كان معنى العدم ملازما لمعنى الموجود المتناهى فى الحس وفى **العقل** على السواء فمعنى الوجود اللا متناهى لا يلازمه ولا يمكن أن يلازمه عدم إطلاقاً لأنه اللا متناهى بالفعل لا بالقوة .

وها هنا نقف أمام ظاهرة فى عمليات التعقل لا مراء فيها ، ولابد من استجلاء مدلولاتها وخوافيها .

فها نحن أولاء أولا أمام قطبين متقابلين تمام التقابل، متضادين تمام التضاد : ففى جانب نجد الموجود الحسى المتناهى المنحصر داخل حدوده الفردية أو الجزئية المعينة. وهو وجود زمانى مكانى بالضرورة ، وفى الجانب الآخر المقابل له نجد الوجود العقلى الذى ينزع إلى نقيض التناهى . . إلى اللا متناهى . ويتدرج ابتداء من المعنى الكلى المجرد من الحسيات ، فإذا هو معنى كلى غير جزئى : له استغراق كلى لا زمانى ولا مكانى لما يندرج تحته بلا حدود . . . وهكذا يمضى الاتجاه المطرد إلى التباعد عن التناهى ، وعن الحد ، مع الصعود فى مدارج المعانى الكلية مستوى وراء مستوى ، حتى نصل إلى معنى الوجود بالإطلاق ، غير المتناهى بالفعل .

هانحن أولاء إذن نجد الحسى الجزئى قطب التناهى والحد والقصور الذاتى ... فلا يمكن أن يكون ما يتوخاه العقل ويجتهد فيه باطراد واصرار من الاتجاه صوب اللا متناهى ، مستمداً من هذا القطب الذى هو نقيض نشاطه المتميز . ولابد بالتالى أن يكون مصدر

هذا الاتجاه إلى اللا متناهي هو الوجود اللا متناهي المطلق بالاطلاق... بحيث يكون لباب المعقولية هو تحويل العقل لكل ما يباين اللامتناهي أو المطلق بالاطلاق الذى فطر عليه ، إلى ما يجانسه جهد المجانسة ، صاعدا باطراد إلى كليات تتزايد سعة استغراقها غير المحدود ، حتى تصل إلى كلي الكليات الذى وسع استغراقه كل شيء ، لأنه اللا متناهي بالفعل .

ها هنا أيضا ينبغي ألا يغيب عن ذهننا أن دأب العقل فى نشاطه الخاص أن يقترن استغراقه الكلى لما يندرج تحته بسمة أخرى ملازمة للاستغراق لا تنفصل عنه أبدا ، وهى سمة المفارقة .

فالكلى المستغرق مفارق لمستوى ما يستغرقه ، مستقل بمستواه . وبسمة المفارقة مع الاستغراق تنتفى شبهة وحدة الوجود ، ولا يكون الكلى شيئا واحدا هو وما يستغرقه من المفردات أو الموجودات . بل تكون المشاركة ها هنا فى الوجود غير جامعة للطرفين فى مستوى واحد من الوجود . فالكلى يفسر الجزئى أو المحدود المندرج تحته ، ولكن الجزئى لا يفسر الكلى . فبالكلى تناط المعقولية . وتزداد بازدياده . بحيث يكون الوجود بالاطلاق قمة المعقولية ولبابها ، وهو أيضا قمة الموجودية ولبابها . وبذلك يكون الموجود هو المعقول .

فبالوجود المطلق نجد التفسير للنشاط العقلى الخاص ، فى مقابل الواقع الحسى الذى لا نجد فيه ما يفسره من حيث هو .

وهذا ما يفسر عدم تقبل العقل للتناهي في الحسيات . فهو إذ يبدأ به يسعى باستمرار إلى التخلص منه على مراحل تبدأ بكلي غير محدود الاستغراق ، وتزداد مع اتساع شمول الكليات حتى تصل إلى نقيض هذا التناهي ، وهو الموجود الكلي بالإطلاق . . . اللا متناهي بالفعل .

ومن ثم عدم التساوق أو التواطؤ بين المطلق بمعنى اللا متناهي وبين المطلقات المستغرقة للموضوعات المتناهية .

فالوجود المطلق اللامتناهي هو مقولة العقل القصوى التي ليس لها مقابل في موضوعاته المتناهية ، ولكنها تتجلى دائما في **ظاهرة الاستغراق مع المفارقة ، التي هي الإضافة العقلية الخالصة إلى المعطيات الحسية عند تحويلها إلى معان ، والمعاني لا تكون إلا كلية .**

وهذا هو السر في اتجاه العقل دائما – بنشاطه الخاص – إلى نقيض ما هو حسي متناه ، كي يحوله ويرده إلى ما يجانس – بقدر الإمكان – منبعه ودافعه إلى ممارسة فعله الخاص .

●

الوجود المطلق هو فطرة العقل والمعقولية . ولا يلحقه عدم .

ومن وراء هذه الفطرة عجز العقل عن فهم واقعة الموت . أجل إن الإنسان يخضع لهذا الواقع ، ولكنه لا يستطيع أن يفهمه

أو يعقله . لأنه لا يستطيع أن يفهم العدم المطلق الذى هو نقيض الوجود المطلق . فالوجود المطلق أساس نشاط العقل كله . ولذا نجد ذلك النزوع القديم عند البشر إلى الاعتقاد بحياة أبدية : أى حياة لا تعرف الموت ، أو وجود لا يعرف العدم . . . الذى يرفضه العقل !

فمن لم يؤمن بخلود الروح آمن بخلود المادة وأبديتها !

ولأنه فطر على الوجود ، أى على الدوام ؛ يجبهه التغير فى الحسيات ، فيرفضه ويقيم من وراء هذا التغير الجزئى ما يلغيه فى العقل ، وهو معنى النظام الثابت ، والدالة الرياضية . . . كى يرد التغير إلى دوام من مستوى أعلى من مستوى التغيرات الحسية .

وهكذا تتجلى ثنائية عالم الإنسان ، بين الحسى والعقلى ، وهى ثنائية يسعى فيها العقل باستمرار إلى « عقلنة » الحسيات . . . بحيث يرد فيها الجزئى إلى الكلى ، والمتناهى إلى اللا متناهى ... والمحدود إلى المطلق . والكثرة إلى الواحد .

هل الوجود المطلق : وهم ؟

ما أكثر ما تعرض« الوجود » المطلق للانكار تارة ، وللتنقص تارة أخرى . فهناك من قال : إن الوجود المطلق أفقر المعانى . بل إننى إذا ركزت تفكيرى فيه وأبعدت عن فكرى كل تصور لموجود معين من أى نوع ، تلاشت فكرة الوجود ، وصارت عدماً !

ونترك هؤلاء مؤقتا ، وننظر فى أمر من قالوا إن الموجود المطلق وهم. لأنه ليس موضوع تجربة حسية ، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لها .

والى هؤلاء نوجه كلامنا أولا : فعندهم — بالمنظور الكنطى — أن التجربة الحسية هى المصدر الوحيد لأحكام الوجود ، أى للمعرفة بالموجودات . وهكذا تكون الموجودات المتناهية ، هى الأوثق وجودا (فى منظورنا البشرى) من الموجود المطلق أى اللا متناهى . ويصبح الموجود اللا متناهى فى منظورنا البشرى (بالمفهوم الكنطى) مجرد وهم !

وإلى هؤلاء نقول أن أعادة صياغتنا لمعنى الموجود بأنه كل ما له امتثال فى وجداننا ، وأن هذه الامتثالات منها ما يشير إلى موجودات ذاتية لا تتعدانا إلى غيرنا ولا يشترك معنا فى امتثالاتها

سوانا ، ومنها ما يشير إلى موجودات موضوعية ، وهى التى يمكن أن يشترك معنا فى امتثالاتها سوانا على حد سواء . وأن آية موضوعية الموجود هذه تتجلى فى موجودات موضوعية جزئية حسية ، وفى موجودات موضوعية عقلية كلية . وأن الموجودات العقلية بهذا المنظور موضوعية تمام الموضوعية متى استوفت شرط الموضوعية الذى ذكرناه .

وان الأبنية العقلية من هذه الموجودات العقلية الكلية ملزمة لكل العقول القادرة على تتبع البرهان والنظر العقلى . وأن هذه « الشركة العقلية » بين العقلاء مساوقة « للشركة الحسية » بين الأسوياء . فكما يلتزم الأسوياء بموضوعية الأبنية التى هى موجودات حسية ، كذلك يلتزم العقلاء بموضوعية الأبنية التى هى موجودات عقلية .

وإن النشاط العقلى ينتزع من الحسى الجزئى الجامد المتناهى معنى يحول جزئيته إلى كلية تلغى جموده وترفع تناهيه إلى أقصى درجة تقترب به من اللاتناهى ، وهى درجة الإطلاق غير المحدود ، الذى هو اللاتناهى بالقوة أو بالقابلية . ومن هذا المعنى الكلى الأولى ، تظل عمليات العقل صاعدة فى مراقى الكلية المتزايدة باطراد ، إلى أن تبلغ الذروة التى لا عروج إلى ذروة وراءها ، وهى ذروة « كلى الكليات » بالإطلاق . ذروة الوجود المطلق ، اللامتناهى بالفعل (بسبب وحدانيته) لا بالقابلية فحسب ، لأنه الكلى الذى يشارك فيه كل ما دونه من الكليات وما تحتها من

الأفراد ، أما هو فلا مشاركة له فى شىء فوقه ، ولا شريك له فى مستواه المطلق .

وفى هذا العروج العقلى تتجلى سمة الاستغراق غير المحدود ، مع المفارقة التامة .

وفى هذه الذروة العليا نجد «كلى الكليات» وهو الوجود مع مفارقته التامة لها ، فهى جميعها به ، أما هو فليس بها ولا بشىء منها إطلاقا.

وبهذه الرؤية لا يكون الموجود الوحيد هو المتناهى ، بل يكون هو المنطلق فحسب إلى مراقى الوجود التى تنتهى بتناهيه إلى معدن الوجود ولبابه الوحيد ، وهو الوجود اللامتناهى ، الذى طبعت فطرة العقل عليه ، وهى قطب نشاطه الخاص الذى يستقطب الموجودات المتناهية ليردها إليه... إلى قطب التعقل نفسه، ولا يعدو هذا الوجود المتناهى معقولا إلا برده إلى الوجود اللامتناهى .

فالأمر إذن يكاد أن يكون على عكس ما يقول هؤلاء الذين يرون الوجود اللامتناهى وهما : بل إنه الحقيقة الوحيدة المعقولة ، التى يعيد العقل تشكيل الموجود الحسى المتناهى كى يفسره ويفهمه فى ضوء الوجود اللامتناهى ، ويرده إليه . . لأنه فى نظر العقل هو الأصل الأوحد لكل نحو من أنحاء الوجود . . . وهو النمط الأعلى للمعقولية .

هم يقولون « المتناهى هو الموجود وحده واللامتناهى وهم » . ونحن نقول لهم « بل اللامتناهى — بشهادة النشاط العقلى الواقعى —

هو الموجود ، وبه وحده يمكن تفسير أى موجود ، بما فى ذلك المتناهى » .

وها نحن — بما ذكرناه من معنى الموضوعية — نرى الوجود اللامتناهى موضوعيا . فكل ذى عقل ملزم إذا وجه ذهنه إلى مسار النشاط العقلى أن يرى بوضوح تام ذروة هذا النشاط تقوم على ذلك المعنى الفطرى الذى ليس وراءه ما هو أبسط منه ، وهو معنى الوجود بالإطلاق . وهو معنى لا يدرك بالتعريف أو الحد أو الماهية ، بل بالإشارة . والإشارة إليه تكفى ، فالبسائط الأولية فى العقل أساس كل برهان ، ولكن لا برهان عليها ، ولا حاجة لها إلى برهان عليها . إذ البرهان وسيلة للمعرفة بالواسطة حين نفتقر إلى العيان المباشر . وهذه المعانى البسيطة — وعلى رأسها معنى الوجود — تجليات مباشرة لا معنى لطلبها بوسيلة وسيطة هى البرهان .

ونحن نرى أن المعقولية — أى نشاط العقل ، تقوم فى فطرته على هذا المعنى — معنى الوجود المطلق — وعلى ثلاث دعائم أو معارج أولها مبدأ الهوية : أى أن الموجود المعين أو المتناهى هو هو .

وهذه الهوية هى صورة الموجود اللامتناهى (الذى هو هو على الدوام ومن كل وجه وبكل اعتبار) فى الصياغة التى تلائم الموجودات المتناهية التى يتعامل معها العقل ويفسرها بردها إلى معنى الوجود اللامتناهى . وكل ما يقع عليه التعقل فهو متناه ، ويقع تعقلها والاتساق بينها بردها جميعاً إلى اللامتناهى ، عن طريق هذه الصياغة الوسيطة بين اللامتناهى والمتناهى ، ألا وهى مبدأ الهوية ،

الذى يجرد من المتناهى المحدود ماهية معينة ذات استغراق غير محدود..

والمبدأ الثانى هو مراعاة التباين بين المتناهيات ، أى مبدأ عدم التناقض . فكل متناه فهو مباين لما ليس هو بالضرورة . وهكذا يكون الموجود المتناهى ذا معنى معين أو ماهية مباينة لما يخالفها من معانى الموجودات المتناهية . فالتباين أوعدم التناقض نتيجة للتناهى المنشىء للهوية المعينة . وبضدها تتمايز الأشياء .

والمبدأ الثالث هو مبدأ العلية الذى يتجلى أول مايتجلى للوجدان فى العلاقة بين الذات وأفعالها . وبين نشاط العقل وأفعاله.فادراكه للمتناهى وتمييزه مما يباينه يجعل من هذا التميز نتيجة لتعقل المتناهى وتعينه المحدد،ولايسطيع العقل أن ينكر نسبه هذا التميز الضرورى إلى نشاطه المعرفى ، ولا يستطيع أن ينكر حتميته . ومن ثم العلاقة الحتمية بين السبب والنتيجة ، أو بين الذهن الموجد والموجود الذهنى . . . مما يدركه بداهة من أن كل نشاط فهو فعل .

وهكذا يدرك العقل أنه « جوهر » من حيث أن الجوهر مصدر كل نشاط ذى نتائج ضرورية . وفى الجوهر الذى يتجلى من خلال علاقة العلية يتجلى مبدأ الهوية الذى هو أعلى المبادىء ، وأقربها إلى الوجود اللامتناهى ، الذى هو هو من جميع الوجوه، وبكل الاعتبارات... ولا يمكن أن تكون للوجود . اللامتناهى ماهية — حيث الماهية حد وتناه — بل أقصى ما يوصف به من الهوية : أنه هو هو ولا زيادة !

وهل هو أفقر المعانى؟

فى بداية كتاب المنطق (لوجيك) يقول هيجل أنه لا توجد لدى الفكر أى فكرة أقل محتوى ، أى أفقر من فكرة الكينونة (الوجود المعنوى) اللهم إلا فكرة الوجود الخارجى المحسوس ! ويقول أننا لو ركزنا فكرنا على معنى الكينونة ، (أى على معنى الوجود العقلى المجرد) منفصلا عن كل صفة أخرى ، أو كيف ، لاكتشفنا بعد ثوان أننا لا نفكر فى شىء ! فهذه الكينونة الخالصة تجريد خالص ، أى سلب مطلق . لو تناولناه بفكرنا بطريق مباشر لكان العدم ! ...

وبذلك يقول هيجل أن الفكر يمضى بصورة طبيعية من فكرة الوجود المعنوى (الكينونة) إلى فكرة العدم ...

ولا يقف هيجل عند هذا الحد، بل يقول أن الربط بين فكرتى الكينونة والعدم تعطينا فكرة ثالثة هى « الصيرورة » المتولدة منهما. وهذه الصيرورة لا تبقى على حالها ، بل تتطور إلى كائن معين Dasein . ومن تأمل الفكر لهذا المعين تتولد الماهية التى هى

توحيد للنقيضين : الهوية والاختلاف ، وعن الماهية يتولد أساس الوجود المعين . فالوجود المعين هو توحيد الكينونة والمظهر : وهكذا تتجلى الكينونة (الوجود العقلى) لثالث مرة . وكانت المرة الثانية هي الكائن المعين ، وأما الأولى فهي التجريد المحض الذى يساوق العدم ...

وشيئاً فشيئاً يمضي الجدل الهيجلى حتى نصل إلى الكائن لذاته وهو « المثال » أو الفكر المطلق الذي ينطوى فيه كل كائن . . . ويتمثل فيه الثراء اللامتناهي للكينونة . . . لأنها الروح الذى يضم الكينونة والتفكير معا ، وليس معنى مجردا هزيلا للوجود العقلى المجرد : . . (الكينونة) .

ولم نسق هذا الحديث عن هيجل ومنطقه وجدله إلا لنتساءل : هل معنى الوجود المطلق — كما تمثلناه فى مذهبنا أو تعقبنا لنشاط العقل إلى أقصى مداه — هو أفقر المعانى حقا ، كما يقول هيجل ؟ حتى أنه ليساوق العدم ؟ .

ها هنا يجب التفريق بين أمرين ، لأن هذا التفريق على أعظم جانب من الأهمية : المعرفة بما هى مضمون . والمعرفة بما هى دلالة أو إشارة إلى بديهى هو نسيج العقل العارف نفسه .

لنفرض شخصا ما لا يعرف ما المرآة وما إليها من السطوح

العاكسة . ويداه مقيدتان وراء ظهره منذ جاء إلى الدنيا . ولكنه يتمتع بحواسه المعهودة فى سائر الأسوياء .. هذا الشخص يرى سائر الأشياء المرئية ، فيما عدا عينه التى يرى بها هذه الأشياء . ولا يمكنه أن يتأكد من وجودها باللمس . بل هو يمارس النظر بها فحسب . فالمعرفة بالمشاهدة هنا هى معرفة بالمضمون أو الاحتواء البصرى . وهذه المعرفة تنصب على جميع المرئيات . أما معرفته بمصدر قوة الإبصار عنده ، وهو عينه ، فليست من هذا النوع ، لأنه لا يستطيع أن يرى عينه . ولذا كانت معرفته بعينه ليست معرفة بالمضمون ، بل بالدلالة أو الاشارة ...

وهذه المعرفة بالدلالة لا يجوز أن يقال عنها — فيما يتعلق بالعين — أنها « أفقر » من المعرفة بالمضمون أى بالمشاهدة . . . ذلك أن عدم الاحتواء هنا لمشهد العين ليس راجعا إلى عدم وجودها بل إلى أنها مصدر المشاهدة الذى يستحيل — لهذا السبب — مشاهدته ولكن الدلالة عليه مستمدة من ممارسة رؤية كل ما هو مشاهد ... لأنه « علة » هذه الممارسة ومصدرها الذى لا مصدر لها سواه .

كذلك عدم احتواء الفكر لمعنى الوجود بالإطلاق لا يجعله أفقر من جميع المعانى التى « يحتوى » الفكر ماهياتها . . . والتفسير هنا أوضح ما يكون : فمعنى الوجود بالاطلاق — كما بينا آنفا — هو نسيج العقل نفسه ، الذى بفضله وفى ضوئه وحده يحتوى الفكر

كل المعانى المجددة الكلية — أى ذات الماهيات — مثلما يبصر المرء كل المرئيات المعينة بفضل عينه وإن لم تكن عينه مرئية له.

وإذا فرضنا زهرة فى أعلى قمة شجرة تعقبت أصل وجودها فهبطت إلى الأوراق والأغصان المتشابكة ، وواصلت التقدم حتى بلغت الجذع ، وجاوزته إلى الجذور الغائرة والشعيرات الجذرية المنتشرة فى باطن الأرض ، ثم وجدت الأرض التى لا تستطيع احتواءها على رحبها ، فهل يحق لها أن تقول أن وجود الأرض « أفقر » وجود ، لأنه مستعص على الاحتواء ؟ . .

ولو نزلنا درجة واحدة من مستوى معنى الوجود بالإطلاق ؛ الذى فطر الفكر على إدراك وجود أى موجود ، لوجدنا أنفسنا — بحسب مذهبنا فى الترقى من كلى أشمل ، على رأس معانى العقل الأولية ، وهو معنى الهوية ، الذى هو مبدأ أول للتعقل .

إن مبدأ الهوية لا يقوم عليه برهان ، وهو أساس كل برهان كما نعلم . ولا يقابله موجود معين فى عالم الحس أو عالم العقل ، ولكن هذه الكلية الشاملة ليست مطعنا على هذا المبدأ ولا مبرراً لنعته بأنه « أفقر المعانى » . . .

مبدأ الهوية هو جذر شجرة المعرفة الضارب فى أرض لا تستطيع الشجرة احتواءها ، لا لشيء إلا لأنها قائمة فيها . . فهى

التى تحتوى الجذر ، أما الجذر فلا يحتويها . ... هيهات ! وبدونها لا جذر ولا شجرة على الإطلاق !

فمعنى الوجود بالاطلاق هو مبدأ المبادىء جميعاً — وفى طليعتها مبدأ الهوية — وهو بهذا أغنى المعانى، بل معنى المعانى فى حين نخال — لغفلتنا — أنه أفقرها — إذ نقيسه بمعيار إمكانية احتواء جذر الشجرة للكرة الأرضية جمعاء !

معرفة الاحتواء — التى هى معرفة ماهيات — لا تكون إلا للموجودات المعينة ، فهى بما هى معينة ذات حد ، أى ماهية ، أما معنى الوجود بالإطلاق ، فلا تكون معرفته إلا بالدلالة . أى من حيث هو فرض حتمى لا يمكن بدونه تفسير نشاط العقل النظرى !

أى النشاط المعرفى الإنسانى .

وهو بهذا لا يمكن أن يكون مساوقا للعدم . فمعنى العدم ليس فطرة فى العقل ، بل هو ثمرة « فجوة التصديق » التى يبتلى بها العقل الإنسانى ، بين « الوجود اللامتناهى » الذى فطر عليه ، وبين الموجودات المتناهية التى يجدها فى المحسات ، وبالتالى فى معانيها المجردة .

فكل « أيس » (أى موجود متناه) ذى حد ، يقتضى

«ليسا» أى ما ليس ذلك الأيس الموجود المتناهى أى سلب ! وليس هذا « السلب » عدما حقيقياً (فالعقل لم يفطر إلا على الوجود اللامتناهى) بل هو فرض عقلى لنوع من الوجود يشغل « فئة » الخلاء من الوجود المتناهى المعين الذى يواجه العقل فى الموجودات المتناهية : فالسلب هنا ليس ثمرة معنى العدم ، بل هو محاولة للتغلب على الإقرار بمعنى العدم الذى لا يفهمه العقل . . . فيضع مكانه هذا النوع من « الوجود المعكوس » لملء هذا الفراغ أو هذا الغياب . ففطرة العقل على الوجود اللامتناهى تأبى كل ما يخالف الحضور ، ولذا تجعل من « فئة » الغياب نوعاً من المفتقد ، هو السلب الذى تضطر إليه ، ولا تفهمه . . . ولذا يظل دائما مصدر قلق أو هم . . وهذا القلق أوالهم هو الدليل (أو الإشارة) على أنه مخالف لتلك الفطرة الأصيلة فى الإنسان... ومؤسس لفجوة التصديق لديه . فالعقل لا يمكنه أن يسلم بما يخالف فطرته ، التى هى الوجود اللامتناهى. ولذا يجتهد — بلاتوقف — أن يحول كل وجود متناه يواجهه بسلسلة متصلة من العمليات العقلية إلى ما يقربه من قدرته الوحيدة ، وهى الوجـــود اللامتناهى .

فمعنى [الوجود بالإطلاق ، هو اللامتناهى الذى فطر عليه العقل الإنسانى ، وهو بالتالى نقيض ما ذهب إليه هيجل . بل

نقول : إنه معنى المعانى ، ومصدر كل ثراء بل كل نشاط معرفى فى الفكر الانسانى . . . وليس أفقرها . إنه ليس مساوقا للعدم بل هو مصدر قلقنا بل فزعنا من السلب الذى تفرضه علينا الموجودات المتناهية ، وهو وسيلتنا لرفض العدم الذى لا نفهمه ولا تقره فطرتنا الأصلية .

كل موجود معين أى متناه فله فى وجدانا امتثال ،أما الوجود اللامتناهى فلا امتثال له ، بل به تفسر جميع الامتثالات ، وإليه ترد بالنشاط المعرفى للانسان .

وماذا عن علاقتنا به ؟

معنى الوجود بالاطلاق . هل له وجود موضوعى ؟

لقد فرغنا من أن الوجود الموضوعى قد يكون جزئيا متناهيا ، زمانياً مكانياً . . . وهو الوجود المحسوس ، وقد يكون معنى كليا لا زمانيا ولا مكانيا ، وهو الوجود المعقول ... وهو بالتالى ليس متناهياً تماماً ، لأنه لا متناه بالقوة .

ومعنى الوجود بالاطلاق هو اللا متناهى بالفعل ، وبالاطلاق تتوفر له كل متطلبات الوجود الموضوعى ، وهو إدراك وجوده على نحو واحد فى جميع العقول السوية « المؤهلة » لادراكه .

وهنا قد يثور سؤال أو تساؤل :

– وهل كل البشر العقلاء مؤهلون لادراكه ... ؟

وهو سؤال وثيق الصلة بالتصور الديماجوجى الذى مؤداه أن جميع البشر سواسية فى القدرة العقلية ... مع أن هؤلاء أنفسهم لا يزعمون أن جميع البشر سواسية فى القدرة البدنية ... فلا يدعون

مثلا أن كل إنسان قادر على تسلق أعلى قمم الجبال مثل قمة إفرست في الهمالايا أو الجبل الأبيض في الألب. ويسلمون بأن ذلك يحتاج إلى استعداد خاص ، وتدريب شاق لتحصيل اللياقة البدنية التي تؤهل لهذه البطولات ... والتفكير المجرد يحتاج أيضا إلى استعداد خاص تجرى تنميته للوصول إلى « اللياقة العقلية » العالية . وأصحاب هذه اللياقة الرفيعة المستوى هم المؤهلون لادراك هذه المستويات العالية من المعانى المجردة ... كما أن ذوى اللياقة البدنية العالية هم المؤهلون للمستويات الرفيعة من الرياضة الشاقة .

ولعل من ألطف الأشارات إلى هذا المعنى ما ذكره ابن رشد عن المصابين بالعشى العقلى ، مثلما يعشى الخفاش عن الرؤية فى ضوء النهار ...ونظير هذا قول من قال إن المبصر حجة على المكفوف ، لا العكس !

فذوو العقول المؤهلة لادراك المعانى المجردة على مستوى رفيع يجدون فى قمة المعانى كلها معنى جميع المعانى ، وكلى جميع الكليات ، وهو معنى الوجود بالاطلاق . يجدونه على نحو متطابق فى عقولهم كافة ، مثلما يجد جميع المبصرين ضوء الشمس على نحو واحد فى عيونهم كافة . فمعنى الوجود اللامتناهى بالاطلاق موجود معقول موضوعى . .

ولكن ذلك يحيلنا إلى سؤال حاسم .

ـ وهل يمكن أن نتعقل معنى الوجود اللامتناهى بالاطلاق ؟!

لقد تبين لعقولنا أنها لجزم بوجوده الموضوعى .

وأن وجوده مستغرق لكل معانى الموجودات ، بكافة مستوياتها ، وهو مفارق لها جميعا فى الوقت نفسه ، مثلما يفارق كل منها ما يندرج تحته من استغراق له .

وتبين لعقولنا أيضا أن وجوده سر معقولية عقولنا وسر نشاطها ، كى تفسر به سائر الموجودات . . . بتقريبها المطرد إليه ، حتى يتلاشى تناهيها فى لا تناهيه .

فموقف العقل من معنى الوجود اللا متناهى ، مثل الموقف الذى تصور عمر الخيام به أن قطرة الماء نقطة من البحر المحيط :

إن تسأل القطرة عن سرها فى مداه منتهى أمرها !

لولا ما فى هذا البيت من « وحدة الوجود » وعلاقة الجزء بالكل ، وهذا المنحى يخالف منحانا التعبيرى .

ولقد قلنا آنفا أنه ليس تعقل استيعاب أو احتواء ، لأنه معنى الوجود اللا متناهى ، مبدأ المبادىء ومصدر معنوية المعانى أو معقولية العقل ، فليس تعقلناله بما هو ماهية متناهية ، لأنه **لا ماهية متناهية له** بل قد يجوز القول أن ماهيته أنه لا متناه ، فلا يمكن أن يقال ما هو ، ولكننا – بناء على المفارقة – **نستطيع أن نقول ما هو الذى ليس هو.** وما ليس هو ! هو سائر الموجودات ذوات الماهيات المتناهية . نه الواحد اللا متناهى ، الذى ليس كمثله شىء ، من حيث إن كل الأشياء – فيما عداه – متناهية .

إنه الفرض الحتمى الذى لابد منه لتفسير معقولية العقل ، أى نشاطه الخاص فى تعقل سائر الأشياء ...

وكل متناه يفترض بتناهيه ما يباينه ، أى ما هو سلبه . أى يفترض تصورا للعدم هو القابلية غير المعينة لوجود ماهيات متناهية مباينة للماهية المثبتة أمام العقل ....

أما اللامتناهى فلا يفترض مثل هذا العدم فى مستواه . لأنه موجود فى مستواه هذا بالإطلاق ... فهو وجود محض لا يقابله ولا يشوبه عدم . ووجود السلوب ، أو العدم الافتراضى ليس فى مستواه ، بل فى مستويات الموجودات المتناهية ، ذوات الماهيات المحدودة .

فتعقل الموجود اللا متناهى إنما هو التعقل الذى يناسبه ، أى هو تعقل وجوده الحتمى بما هو لا متناه ، ليس كمثله شىء ، وليس تعقل الاحتواء بالماهية المحدودة .

وكما أن الجذر الغائر فى أغوار الأرض لا يستوعب الأرض ، وإن كان يعرف أنه لا وجود له إلا فيها ، ولا حياة له إلا بما يستمده منها . وإنه ليستوعب المواد الجزئية التى يستمدها منها ، ولكنه هيهات أن يستوعب الأرض فى جملتها ... كذلك العقل يدرك أن هذا الموجود اللا متناهى هو سر معقوليته ، ولكنه لا يمكن أن يتعقله تعقل احتواء .

فالعلاقة بين العقل والموجود اللا متناهى هى علاقة الجهاز بفطرته . فالعقل تعبير عن الموجود اللامتناهى فى مستوى وجوده الخاص بما هو عقل .

وكل موجود — فى نظرتنا الإنسانية — إنما هو موجود متناه بما هو تعبير عن معنى الوجود اللا متناهى ، أى عن الموجود بالإطلاق . وكل تعبير متناه عن هذا المعنى اللا متناهى إنما يكون بحسب مستوى هذا الموجود المتناهى ، وبحسب مجال انتشاره المتناهى وهذه التعبيرية الشاملة هى التى تفسر ما تنطق به الكائنات إجمالا من نظام شمولى مطرد ...

كيف يمكننا إذن أن نتكلم عنه ؟ أو نصفه ؟

لو تأملنا جيداً معنى أنه ليس كمثله شىء لعرفنا أننا نستطيع أن نتحدث عما ليس هو — لأن كل ما ليس هو فهو ذو ماهية محدودة — أما عنه هو فلابد أن نصمت !

أنتحدث عن « ذاته » و « صفاته »

مثل هذا الحديث يطرح تصورا له على غرار أنفسنا . ولعل مثل هذا الحديث هو ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأن البشر هم الذين خلقوا الآلهة على صورتهم ، لا العكس !

أنتحدث عن علمه وعقله وإرادته وقدرته ؟

كل هذه مشابهات لما لدى البشر من نظائر هذه المسميات .

ولا يتفق هذا مع يقيننا بأنه ليس كمثله شيء...

أليس الأوفق والأليق أن نقول عنه ، ما ذكر أنه قاله عن نفسه لموسى ، على جبل سيناء :

ــ أنا « هو »

أنتحدث عن القيم الأخلاقية للموجود المطلق ؟

أنخوض فيما خاض فيه من يقولون :

ــ إن الله يفعل الأصلح ... ؟؟

مثل هذا الحديث ينطوى أيضا على جهل فاحش بموضوع الكلام !

لأنه يفترض أن القوانين أو القواعد الكلية يمكن أن تحكم سلوك أو أفعال المطلق ، كما تحكم سلوكنا الجزئى نحن البشر ... فنحن من حيث إننا كائنات حية ذات مستوى جزئى ومستوى كلى توجد لدينا هذه الحاكمية للقاعدة الكلية على سلوكنا الجزئى ... وهذه هى الوظيفة التقييمية الخلقية للعقل لدى الإنسان ... أما المطلق اللا متناهى فليس موجودا متناهيا ذا مستويين مثلنا ، وبالتالى لا يمكن أن توجد لديه هذه الوظيفة التقييمية التى « تخضع » لها أفعاله ..؟

فما نعرفه من قواعد الأخلاق ، أو قواعد « الحسن » و« القبح » على حد تعبير المعتزلة ، ليس له وجود إلا لسبب تكويننا البشرى الثنائى المستوى . وبالتالى لا وجود له لدى الموجود المطلق ٥٥.

بل إن فعله لا يمكننا أن نتصوره ، لأن تصورنا للأفعال إنما هو على غرار ما نأنسه فى ذواتنا ، وفى الآخرين من أناس وغير أناس . . . وقد يسأل العقل أيضا عن الموجودات المتناهية — تلك التى شهد العقل أنها تعبيرات عن الموجود اللا متناهى — أيستطيع الجزم بأنها مخلوقة له ؟ . .

والجواب أن هذا الجزم غير ممكن للعقل بما هو عقل .. لأن القول بفعل الخلق أيضا سيكون تصورا على غرار الابداع الفنى أو الصناعى الذى يمارسه الناس . . . وهو تصور تعسفى لا يجوز إسقاطه على المطلق . . . ، وليس لدى العقل بما هو عقل مشاهدة تبرر علمه به .

ويترتب على هذا الجهل أو الإظلام الذى يكتنف التساؤل عن الخلق ، ظلام آخر فيما يتعلق بالتساؤل عن الموت والبعث والمعاد والثواب والعقاب فى عالم أخروى . وماذا يريد المطلق منا . . .

هذه كلها أمور لا يعرف عنها العقل شيئا بما هو عقل .

وليس لديه عنها جواب قاطع شاف . . .

فالله فى هذا المنظور الفلسفى لا تلزم منه صفات الربوبية التى تستفاد من الإيمان الدينى .

ومإذا بعد خريطة
المنظور الانسانى للمطلق ؟

هذا المنظور الانسانى الخالص الذى ينتزع من الوجود المحسوس المتناهى ما يتراءى لعقله كينونة محضا ، ليتابع عروج العقل بكينوناته نحو مزيد مطرد من الإطلاق ، صوب الكينونة اللامتناهية ، أى نحو الموجود أو الكائن المطلق الذى يفرض العقل وجوده حتما وجودا موضوعيا كليا غير حسى وغير جزئى وغير محدود بأى وجه من وجوه الحد .: أى أن هذا الموجود المطلق يفرض وجوده هذا على العقل الانسانى ، باعتباره مصدر فطرته ونشاطه: الذى لا يمكن بدونه تفسير هذا النشاط :

أقول ماذا بعد هذه الخريطة للوجود بمعناه الحسى ، وللكينونة بعالمها العقلى المحض ؟ ... لقد تبين لنا أن « بوصلة » التعقل تتجه دواما نحو المطلق اللامتناهى ، مهما غاب عنا هذا فى بداية الأمر ، بل ولو غاب عن بعضنا طيلة أعمارهم الناشطة بالتعقل ، شأن الفطرة التى تعمل فينا وتوجهنا ولو لم نلق إليها بالنا .: ماذا بعد ذلك النظر ؟

إن الإنسان يعيش في عالم الحس ، ولا ينفك « يعمل » في عالم الحس ويتعامل معه بلا انقطا ... وله فيه أنواع شتى من السلوك . فمنه السلوك الذي غايته معرفة الأشياء ... وهذا يرده إلى « تعقلها » . فيكون ذلك النشاط العلمي المعهود الذي يقف على قوانين الطبيعة .. أي على تلك « المعاني » الكلية المطلقة التي « تفسر » هذه الموجودات المتناهية .

ومن السلوك البشري أيضاً ذلك التعامل مع الناس ، ومع « المصالح » التي يتنافسون فيها أو يتعاونون عليها ، وفقاً لأنماط معينة وقواعد لا محيص عن كونها كلية أي مطلقة ... سواء في ذلك القوانين الوضعية أو غير الوضعية ... أو قواعد ما يسمى بالأخلاق الاجتماعية أو العرفية والعقلية أي الفلسفية .

وما يعنينا هنا هو المنظور العقلي للأخلاق . أي كيف تكون الأخلاق في هذا المنظور « التعبيري » للانسان ...

ونبدأ بالتركيز على أن الأخلاق ليست مجرد السلوك . فللحيوان أيضاً سلوك ، ولكنه سلوك ذاتي محض ، تنظمه غريزته . أما البشر فلديهم حرية اختيار السلوك ... فمن كان سلوكه في حدود « ذاتيته » المتناهية المحدودة ، يجلب إليها ما يوافقها من اللذائذ ، أو يدفع عنها الإيذاء والحرمان ، فهو بسلوكه لا يتجاوز النمط الحيواني — أو الحيوي — إن شئنا تجنب ما في لفظ الحيواني

من نبز قيمى يتجاوز الوصف الموضوعى الذى هو ديدننا فى هذه « الخريطة » الوصفية للنشاط الإنسانى :

ولكن من السلوك البشرى ما يتجه اتجاهاً عكسيا إلى جانب الاتجاه الذاتى (أى إلى جانب الاتجاه المركزى الجاذب الذى يتعامل مع مايباين الذات المتناهية بطريقة الجذب إلى هذه الذات المتناهية، لاستهلاكه أو الانتقاع الذاتى به فهو أشبه بالاتجاه الامتصاصى) .

وهذا الاتجاه العكسى هو تجاوز الذاتية أى الجذب إليها .

إنه اتجاه غير آخذ أو ممتص بل هو اتجاه مانح ، على درجات متفاوتة فى مدى هذا العطاء ... كأنه « الاشعاع » الذى يتفاوت مداه المتجه من منبع الضوء إلى محيطه .. أى أنه اتجاه يتفاوت فى مجال انتشاره .

وهذا السلوك اللاذاتى ، يمكن أن تسميه سلوكاً موضوعياً . ويتسم بتجاوز الذات المتناهية إلى درجات متفاوته من التغلب على التناهى، أى من الاتجاه إلى الموضوعية الكلية المطلقة ...

وقد أفضنا فى شرح هذا الجانب من النشاط الانسانى — أى شرح الجانب الأخلاقى من الفلسفة التعبيرية فى كتابنا « نحو مفهوم انسانى للانسان » . ولا نريد هنا أن نكرر هذا الإسهاب ، وكل همنا أن تستعين بملاحظة « مسار» هذا النشاط السلوكى البشرى :

لإتمام الخريطة التعبيرية للانسان وعلاقته — من حيث هو موجود متناه ذو سلوك متناه — بالموجود اللامتناهى الذى اهتدينا إلى أنه وراء فطره نشاطه القيمى العقلى .. لنرى أنه أيضاً وراء فطرة نشاطه القيمى السلوكى ، أى نشاطه الخلقى ...

وكل حكم عقلى فهو قيمى : يخضع المتناهى الجزئى الزمانى المكانى لقيمة هى مبدأ أو قاعدة أو معنى كلى لا زمانى لا مكانى ...

لأنه «كينونة» معقولة ... وتتوالى هذه الكليات فى تفاوت مدى كليتها لتنتهى إلى الكينونة القصوى ، فى المنظور الإنسانى ، وهى الكينونة أو الوجود العقلى اللامتناهى ... الذى يفسر النشاط القيمى كله .

وكذلك النشاط السلوكى الجزئى الحادث فى الزمان والمكان ، متى تجاوز الذاتية ، كان هذا التجاوز فى الوقت نفسه اتجاها من تناهى الذاتية إلى لا تناهى الموضوعية ... أى لا تناهى أو إطلاق القاعدة الكلية اللازمانية اللامكانية التى تسوى بين الذات المتناهية والذوات المتناهية الأخرى فى الخضوع لكليتها المستغرقة لكل أنواع السلوك الجارى فى الزمان والمكان .

وهنا نجد مقابل الأثرة الماصة تلك الموضوعية المشعة بدرجات متفاوتة من الإشعاع ... الذى يقيم معنى العدل ويتوخاه فى

السلوك .. فلا يجور ولا يفتات على « حقوق » الذوات المتناهية الأخرى فى المحيط — أو مجال الانتشار — الذى يمتد إليه هذا السلوك « الاشعاعى » ... سواء أكان القبيلة أو الوطن أو الملة أو المحيط البشرى المعاصر ، أو المحيط البشرى فى أجياله القادمة .

فهذه الدوائر هى التى تحدد « مجال انتشار » المبدأ أو القاعدة الموضوعية الكلية التى هى « ا » القيمى لذلك السلوك ... تحدد صوابه أو خطأه على نحو ما تحدد مبادىء العقل المنطقية صواب الاستدلال أو خطأه ... فالنشاط فى التفكير النظرى وفى الأخلاق معا قيمى محض .. قوامه الوحيد حاكمية القاعدة الكلية غير المتناهية ، على الموضوعات المتناهية — أو الأقل فى عدم التناهى — التى تستغرقها مع مفارقة هذه القاعدة لكل ماتستغرقه .

وهذه هى الدرجة الأولى من درجات النشاط القيمى فى مجال السلوك ، أى النشاط الأخلاقى .. باعتبار كل سلوك بشرى « تعبيراً » عن قيمة كلية تستوى فى ميزانها ذات الفاعل والذوات الأخرى التى فى مجال انتشار هذا التجاوز للذات .

ولابد فى هذا التجاوز للذات من مجاهدة لنوازع الذاتية المشتركة بيننا كموجودات حسية مع الكائنات الحية الأخرى . وهذه المجاهدة أشبه بمقاومة الجاذبية الأرضية التى تقوم بها الكائنات والقذائف المتجهة فى عكس هذه الجاذبية .

وبهذا يقوم عدل متفاوت فى المدى أو مجالات الانتشار ، فالعدل مع الأصدقاء وحدهم غير مدى العدل الذى يشمل العدو والصديق ... ذلك العدل الذى يرعى « المبدأ » ويغض النظر تماماً عن « المصلحة » الذاتية مهما اتسع نطاقها ...

وفى هذا التفاوت فى « مجال انتشار » أو فى مستوى « تجاوز الذات » يرتفع مستوى كلية القاعدة إلى مزيد من عدم التناهى . أى صوب اللامتناهى المطلق ... الذى يتمثل فى نقيض الأثرة : وهو « الإيثار التام » ... وذلك شوط بلا انتهاء ، كما وضحناه فى كتابنا « نحو مفهوم إنسانى للإنسان » .

وهكذا يرتسم المفهوم التعبيرى للسلوك اتجاهاً لا يقف عند حد ، من تناهى الذات وتناهى السلوك صوب اللاتناهى المطلق الذى هو وراء فطرة العقل القيمى ... حيث يجتهد كل سلوك متناه زمانى مكانى أن يعبر عن اللامتناهى الموضوعى ...

فالنشاط العقلى قيمى بشقيه الفكرى والسلوكى .. ومن وراء فطرته القيمية رد المتناهى إلى اللامتناهى المطلق ... ليكون تعبيراً عنه فى مستواه المتناهى ..

وهكذا يتمثل السلوك الإيثارى ... ضربا من المحبة تتجاوز الذات المتناهية إلى الآخر ، لا بما هو آخر ، بل بما هو « تعبير »

يتمثل فيه «الآخر المطلق» ... وهو الموجود الموضوعى اللامتناهى.. الذى ليست فطرتنا القيمية — الفكرية والسلوكية — إلا تعبيراً عنه ... ويصل هذا التعبير إلى قمته حين نكون واعين به ، وبتسلسله وعروجه ، أى واعين بخريطته ، فلا يكون تعبيرنا خبط عشواء بليل ، بل على هدى وبصيرة ...

وهذا المنظور التعبيرى للمطلق هو أقصى تصور نراه لله فى فطرة النشاط العقلى الإنسانى .

ولكن علامات استفهام كثيرة تترتب على هذا المنظور ولابد من التعرض لها بوضوح ...

الفلسفية التغييرية
وموقفها من الدين

ها هنا يقف العقل ويقول :

— لا أدرى !

فى واقعه ما يقطع بالتعبير أو الفطرة التعبيرية عن اللامتناهى لأنه يراها ويحيط بمسارها فى وسعه أن يرسم اتجاهها ويصفها ... ولكنه لم ير عملية خلق كى يقررها فى خريطته الوصفية . . . . وكل ما يحسه هو « الانتماء » إلى اللامتناهى وبالتالى الولاء له . . . بحيث يتحقق هذا الولاء للموضوعية الأمينة فى التفكير والسلوك ، واعتبار أن كل نشاطه الفكرى والسلوكى ينبغى أن يكون تحقيقا للتعبير عنه والاتجاه إليه قدر المستطاع .

فهذا الولاء هو الصوت الأقصى لنداء « ما ينبغى » لدى الانسان .

ولذا قلنا إن « القيمة » التى يتجلى فيها « ما ينبغى » . هى الصلة القصوى بين الإنسان والله . . ومنها يتفرع مسار النشاط

الفكرى والأخلاقى معا ... من غير أن تكون هناك علاقة تعبدية بأى شكل .

وهكذا يكون منه الوجود — كما بينا — وإليه الاتجاه ، أى إليه « المنتهى » . . . بالمعنى التعبيرى . . . فهو المصدر ، وهو الغاية أو هو الأول والآخر .

والآخر هنا ليس بمعنى نهاية المطاف الحسى ، بل نهاية المطاف هنا والآن وفى كل وقت . . . الآخر هنا بمعنى الغاية المرجو رد كل ما هو موجود إليها . . . سواء فى التعقل أو الفعل . . .

وليس لدينا بوصلة « عقلية » أخرى ترشدنا إلى أفعال معينة يريدها المطلق منا .

وليس جميع الناس فلاسفة .. . وليس كل الفلاسفة تعبيريين .

فكيف إذن تتحدد صلة « مجسمة » لله بالبشر — وأقول صلة « مجسمة » كى يكون هذا التجسيم ملائما لطبيعة البشر بما هم موجودات فى عالم الحس .

لابد للكافة من سبيل آخر يمكن أن يعرف الكافة منه صلتهم بالمطلق — أى الله — وبالتالى ما قد يريده لهم وما قد يريده منهم .

ولا يكون ذلك بالطريق الصاعد عقليا إلى معرفة تسامت المطلق. فالعقل انتهى بالتوقف حين قال :

— أعرف أنه الموجود اللامتناهي بالاطلاق ولكنى لا أستطيع أن « أصفه » أو أعرف به أكثر من أنه « الموجود اللامتناهى بالاطلاق» وأنه مستغرق بالاطلاق للموجودات ومفارق بالاطلاق لها أيضا . فأنا لا قبل لى بمعرفته معرفة فهم أو احتواء . فلابد هنا من « التلقين » الذى لا يدخل فى نطاق العقل ، أى بمعرفة هابطة من أعلى بحيث تصلح موضوعا لفهم الكافة — والفهم لدى الكافة يتم باحتواء الموضوعات ، أى بأن تكون لها ماهيات ومعان غير مسرفة فى تمام التجريد—أما ما هو مسرف فى التجريد مما يثور أذهان بعضهم فيفاد أن التسليم به واجب ، وتفويض الأمر فيه لله المحجوب عن العقول الإنسية . . . أى أن المعارف فى هذا السبيل . محصلة لا بالاجتهاد العقلى المستقل، بل مجعولة على قدر المدارك المحدودة .

وهنا لابد أن يكون « التصديق » بها غير مستلزم بالضرورة بالعقل المستقل — الذى لا محيص له عن التصديق بنتائج نشاطه دون سواها — بل عن طريق غير ضرورى ، لأنه طريق اختيارى هو طريق الإيمان .

وما دام ليس وليد البرهان الضرورى الموضوعى ، فهو

طريق وجدانى ذاتى ، يطغى على وجدان المؤمن به فينساق له عقله ويسلم بمعطياته . . . ويتحول العقل عندئذ من سالك مستقل بمساره إلى تابع . . . أى يتحول من مشرع إلى منفذ للايمان . . .

والعقل الموضوعى الضرورى المستقل لا يقول بامتناع هذا الطريق الإيمانى الاختيارى ... الذى يحل المشكلات والتساؤلات لدى المؤمن فتطمئن نفسه ، إذ يسلم بأن المطلق هو الله الخالق الفعال الكلى القدرة ، هو المحيى والرازق والمميت وإليه المآب للثواب والعقاب .

يعرف الإنسان المؤمن كل هذا بالدين الذى يصف فيه الله نفسه للأنام بما تطيقه مداركهم ، يعرفه الانسان حينئذ بمعنى أنه يسلم به ويستريح إليه ويطمئن به ، لا بمعنى أنه يفهمه . . . فالدين طريقه الطمأنينة ، لا العلم والفهم . . .

ولكن ما القول فيمن لا تطمئن نفسه بالإيمان ؟

لا قول سوى أنه بالخيار وامرؤ وما اختار . طريقان ، كلاهما يؤدى إلى الموجود بالإطلاق . . . طريقان لا يتعارضان : فطريق مذهبنا التعبيرى هو الطريق « الوصفى » الذى لا يجب الطريق « الصوفى » أو « الطريق الدينى » عموما ، وهما يعتمدان على

الإلهام الذى « يجدد » للناس صلتهم بالله . وللمرء أن يجمع بينهما ، فيكون له انتماء وولاء العقل والفطرة ، ويكون له ولاء العبادة والطمأنينة . . . يجد بها ما يركن إليه فى الشدائد ، وما يتجه إليه فى الكروب مبتهلا عابداً منيباً . . .

وما أقرب من يشعر بالولاء العقلى للامتناهى المطلق بحيث تملك عليه هذا الانتماء وجدانه ، أن يكون المرء الذى يرعى انتماءه للمطلق فى أفعاله جميعا . . . ويرى فى هذا الانتماء نشوة كبرى هى غاية سعادته الإنسانية ؟ . . وكأنه بكل ما يتحراه يحقق اللامتناهى بالعروج إليه فى كل حين .

فإن اكتمل له الإيمان الدينى أيضا ، مصدقا برسالة ووحى فما أجراه أن يجمع بين الحسنيين : ولاء الوجدان العقلى وعبادة الوجدان الإيمانى .

نظـرية وصـفية
فى مستويات السلوك

١ ـ مستوى الكائنات الحية

الأصل فى الإنسان أنه كائن حى ، ثم يأتى بعد هذا تخصيصه بسمات أخرى ، إن صح أنه حقيق بهذا التخصيص .

والسمة الواضحة المشتركة بين جميع الكائنات الحية أنها تعيش على بيئتها ، وفيها . بامتصاص واستغلال مكونات هذه البيئة ، أو الكائنات الأخرى الموجودة بها ، كى تكفل لنفسها الاستمرار فى الحياة .

ويستوى فى هذه السمة النبات والحيوان ، بحيث يمكن أن نقول عن الكائن الحى عموما أنه يعمل — بما هو كائن حى — بحركة « مركزية جاذبة » بمعنى أنه يجتذب مما فى البيئة المتاحة له كل ما يصلح لتغذيته ونموه واستمراره .

نقول أن الكائنات الحية جميعاً تشترك فى هذا السلوك النمطى الأساسى ، وإن اختلفت الوسائل : فالنبات يمتص بجذوره الغذاء من التربة ، وتمتص أوراقه بعض العناصر من الهواء ، ويمتص الضوء ، من غير أن ينزح مكانه . أما الحيوان فيتحرك و يسعى

فى طلب الغذاء ، من النبات أحيانا ، ومن الحيوانات الأخرى التى يقدر — كل حسب استطاعته — على افتراسها . وهكذا يبدو عالم الكائنات الحية — بما فيهم البشر — عالم صراع أنانى فى سبيل البقاء .

وقد ركب فى طبع الحيوان أن يطلب ما يكفل بقاءه بأى ثمن وبأى وسيلة . . . كما ركبت فيه أيضاً إلى جانب غريزة البقاء غريزة تجديد النوع بالتكاثر . . .

فالدافع الأساسى للسلوك لدى الكائن الحى ، بما هو كائن حى ، هو « إشباع الحاجة » الحيوية .

« حاجة وإشباعها » : هذا هو قانون السلوك فى هذا المستوى. ابتداء من الأميبا حتى أرقى درجات الكائنات العضوية الحية . .

والسلوك فى هذا المستوى يبدو عند الحيوانات العجماء — أى فيما عدا الإنسان — خاضعاً للغريزة الجامدة العمياء ، التى تسخر الكائن الحى لغاياتها ، وليس الكائن الحى هو الذى يسخرها لغاياته . فغايات الكائن الحى الأعجم تحددها له الغريزة ، وتدفعه قسرا إلى طلبها بأى ثمن . فهو لا إرادة له خلاف إرادة الحياة الغزيزية نفسها . ولهذا السبب لا تستحق إرادة الحيوان الأعجم اسم الإرادة بمعنى الكلمة . لأن الإرادة بمعنى الكلمة تقتضى قسطاً

من حرية الاختيار ، وإمكان القبول والرفض . فى حين أن الغريزة تفرض نفسها وغاياتها . بل وأساليب تحقيقها على الحيوان الأعجم فرضا ، لا يملك معه خياراً ولا عدلا ولا صرفا ، فسلوك الحيوان الأعجم هو سلوك « العبودية » للحياة ، عبودية تتمثل فى رق الغريزة الجامدة ، التى لها كل السيطرة على الكائن ، وليس له عليها سيطرة أو تحكم . فلا إرادة له سوى إرادتها ، ولا غاية له سوى غاياتها .

وفى هذا المستوى نلاحظ على السلوك أنه يدور فى البداية — أى لدى الحيوانات الدنيا — حول محور الذاتية الفردية المتفردة بالسيطرة على جميع الأفعال . فلا إنتماء للكائن إلا لذاته المفردة . وعمليات التكاثر تجرى — على هذا المستوى الأدنى — عن طريق الإنقسام الذاتى . فالكائن الحى هنا يعمل وحده ، ولحساب ذاته غير مرتبط أو منتم إلا لذاته .

ومع ارتقاء الكائنات الحية يظهر فى المقام الثانى محور آخر للسلوك ، إلى جانب المحور الأول الذى هو الذاتية الضيقة الفردية وهذا المحور الآخر المضاف إلى المحور الأول ، هو محور « الانتماء » الذى يربط سلوك الكائن الحى بكائنات أخرى .

وهكذا يضاف بالانتماء عامل اجتماعى إلى العامل الفردى . وهو لدى الحشرات والحيوانات العجماء نشاط أو سلوك تحكمه وتوجهه الغريزة الجامدة .

ويتبدى هذا الانتماء فى أوضح صورة لدى حشرات كالنحل والنمل ، حيث يجرى السلوك على نمط ثابت جامد شديد الصرامة، يحكم حياة « الفرد » ويسخره لنظام الجماعة ،فى دقة فطرية لاحيدة له عنها بحال من الأحوال .

وفى الحيوانات والطيور يتبدى ذلك الانتماء الغريزى فى حياة القطعان والأسراب . وفى حياة الأسرة لدى الطيور وكثير من الحيوانات . . .

وفى جميع هذه المستويات يبلغ من سيطرة الولاء بالغريزة على السلوك أنه يكاد يلغى الفردية الذاتية ، أو هو يطمسها كما يطمس ضوء النهار نور شمعة تظل مشتعلة ناشطة الضوء ، ولكن أثر هذا الاشتعال لا يكاد يحس .

غلبة الغريزة الجامدة تكاد تحول دون نسبة السلوك إلى الكائن الحى ، لأن الكائن فى هذا المستوى أداة مسخرة للغريزة لا تصرف له ولا إرادة ولا اختيار .

أما لدى الإنسان ، فمحورا الذاتية والانتماء خليقان أن يتخذا وصفا مختلفا أو صورة مختلفة، لما قد يدخل لدى الإنسان من تعديل كبير على سلطان الغريزة ، وما يطرأ على هذا السلطان من قيود منشؤها ظهور الحرية الفردية فى الاختيار ، أى ظهور « حرية الإرادة » على نحو ما . . . وظهور « الاستقلال » الذى تتنوع به الفردية ، ويتنوع به الولاء .

٢ ـ من العبودية الى الاستقلال الذاتى
ومن الحاجة الحيوية الى الرغبة

ولئن كان الإنسان هو المستوى الأعلى من الكائنات الحية ، إلا أنه يحمل فى تكوينه عين الجذور التى كانت تعيش بها الكائنات الحية الدنيا ، والمتوسطة . ففيه ذلك الازدواج فى محاور السلوك . وهى محور الفردية الضيقة ، ومحور الانتماء ، إلا أنهما يبدوان لديه فى صورة متطورة . أى أنهما « تنويع » من هذين المحورين الأساسيين .

وأبين ما يتبدى هذا التنويع المتطور لدى البشر ، فى ضوء ملكاته النفسية والعقلية التى يتميز بها البشر عن الحيوانات العجماء ، مما ترتب عليه وجود « ضوابط » داخلية ، وتحرر نسبى من عبودية الغريزة الجامدة لدى الحيوان الأعجم ، تحررا يتيح له لونا من « الاستقلال الذاتى » ومن « التسيير الذاتى » لسلوكه .

فبفضل هذه الملكات النفسية والعقلية انفتح أمام البشر أفق أو فلك أو مستوى مختلف تمام الاختلاف عن عالم الحيوانات العجماء التى تسخرها الغريزة الجامدة تمام التسخير ، لا على نحو ما تختلف فروع الشجرة عن جذورها الضاربة فى الطين فحسب ، بل على نحو أشد من هذا اختلافا .

فلدى البشر حرية اختيار أسلوب الميل الفطرى أو الغريزة ، ففى وسعهم الكف أو الامتناع ، والتأجيل ، وتخير أسلوب من عدة أساليب متخيلة أو ممكنة لاشباع هذا الميل الفطرى .

فملكة التخيل تتيح عدة تصورات أو ممكنات ، وحرية الاختيار التى يتمتع بها البشر تتيح لهم انتقاء أحد هذه الممكنات فى ضوء الظروف الماثلة . بل وتتيح لهم الامتناع التام أو « كف » هذا الميل ، إما على سبيل الدوام ، أو لفترة ما ...

وهذه الارادة الحرة مستقلة عن مستوى الغريزة أو الميل الفطرى تمام الاستقلال ، لأنها — لدى الإنسان الناضج السوى — لا تخضع لمستوى الغريزة أو الميل أو الحاجة الحيوية أو العضوية ، بل تستلهم مستوى جديدا تماماً ولا نظير له عند الحيوان الأعجم . والمعنى به المستوى « الموضوعى الكلى » حيث لا يوجد لدى الحيوان الأعجم إلا المستوى الذاتى الجزئى .

فهذا المستوى الموضوعى الكلى — أى المستوى العقلى بمعنى الكلمة — تتم به ثنائية التكوين المعرفى لدى البشر . وهم يدينون لهذا المستوى بوجود « القواعد » و « المبادىء » و « المعايير » — وكلها كاية — التى تستغرق الأفعال أو السلوك الجزئى ، وبها يتم « تقييم » هذا السلوك . ذلك « التقييم » الذى لا وجود له لدى الحيوانات العجماء . فهو مصدر التمييز بين ما يليق وما لا يليق ، وهى مصدر « الانضباط الداخلى » أو « الضمير » أو « الرقيب الأخلاقى » .

وليست هذه القواعد أو المبادىء أو المعايير الكلية سواسية فى نطاق كليتها . وسوف نفصل القول فى هـــذه المسألة فى موضع تال .

وما يعنينا الآن من هذا المستوى العقلى الموضوعى ، و«حاكميته» على الأفعال أو السلوك ، هو استلهام الإرادة إياه فى السلوك ، أو على الأقل إمكان استلهام الإرادة إياه فى السلوك . سواء أكانت القاعدة الكلية المستلهمة عرفية اجتماعية أو دينية أو عقلية خالصة ، أى فلسفية .

ويعنينا أيضا أن ننبه إلى استمرار الثنائية بالنسبة للموضوعية ، وباستمرارها بالنسبة للانتماء ...

فالموضوعية لدى البشر تقابلها وتلازمها الذاتية ، التى تتمثل لدى الحيوان الأعجم فى قانون « الحاجة الحيوية وإشباعها » ... فهذه الذاتية التى كانت متفردة بالسلطان على سلوك الحيوان ، صارت ذات صورة متطورة لدى البشر .فقانونها لم يعد « الحاجة الحيوية وإشباعها » فحسب ، بل قانونها الجديد لدى الإنسان هو « الرغبة وإشباعها » .

وفيم تختلف الرغبة عن الحاجة الحيوية ؟

تختلف من حيث إن الرغبة « حاجة نفسية » مرتبطة بموضوع محدد ، فى حين أن الحاجة الحيوية عمياء لا ترتبط بموضوع محدد .

فالرغبة تعلق النفس بموضوع لا ترضى عنه بديلا ، إن حالت الظروف دون تحقيقها نتج عن ذلك إحباط .

والرغبة - أو « هوى النفس » - أوسع وأكثر تنوعا من الحاجة العضوية . وليس معنى هذا أن الحاجة العضوية لا وجود لها عند البشر ، بل هي موجودة ، ولكنها لا تكفى وحدها أو لا تنفرد بدفع المرء إلى السلوك . فقد يجد الفرد شبع حاجاته العضوية جميعاً ، ولا ينفك مع هذا ناشطا بسلوكه لتحقيق غايات أخرى تلح عليه رغباته النفسية أشد الإلحاح أن يحققها .

وفى الحالتين - حالة الحاجة الحيوية وحالة الرغبة النفسية - مجال لاختيارات الارادة ، التى يمكن على المستوى الإنسانى أن تستلهم المبادىء والقواعد الموضوعية ، فيكون السلوك أخلاقياً ، أو تروغ من هذا الاستلهام فيكون السلوك على المستوى الذاتى الذى يتعامى عن الموضوعية وقواعدها ، وكأنه ارتد إلى المستوى الحيوانى ... فيكون ما يسميه المجتمع أو الدين أو العقل الفلسفى انحرافات عن معاييره وقواعده الموضوعية الكلية .

فالارادة الإنسانية إذن بازاء إلهام أو ضابط موضوعى كلى من أعلى تكوين الإنسان من جهة ، وبازاء ضغط أو دافع ذاتى يتمثل فى الحاجة والرغبة الصادرة من تكوينه الأدنى . . ؟ ولا حل لهذا التنازع الثنائى إلا التقمص الوجدانى للموضوعية .

وهذا المستوى الموضوعى الكلى لدى الإنسان يقابل الذاتية الجزئية من جهة « الانتماء » الذى يربط الفرد بالجماعة .

ونحن نعرف أن الانتماء موجود عند الطيور والحشرات والحيوانات التي تعلو على أدنى مستوى للكائنات الحية . إلا أن انتماءها مملى عليها من جانب الغريزة الجامدة . ولكن البشر المحررين من عبودية الغريزة الجامدة عرضة أن تستفحل فرديتهم واختياراتهم الحرة على حساب هذا الانتماء الذى لم يعد إجباريا أو قسريا . ولذا نجد المستوى الموضوعى الكلى لدى البشر يتدخل لتلافى هذا « التفتت » المترتب على استفحال الفردية الحرة ، أو الاستقلال الذاتى فى السلوك .

فالموضوعية معناها تجاوز الذات الفردية ، والوقوف مع كل الذوات الأخرى على قدم المساواة أمام أو تحت قانون أو مبدأ كلى يعم الجميع على حد سواء . ففى موضوعية القاعدة الكلية ينشأ رباط علوى يفرض احترام الانتماء إلى الجماعة فرضا اقتناعياً أو معنوياً بالتقمص الوجدانى للموضوعية ، لا قسريا كما هو الحال فى غريزة القطيع لدى الحيوان أو الحشرة الاجتماعية ، كالنمل أو النحل . . .

ولئن كانت غريزة الحيوان تربط ولاءه بجماعة معينة ، فى شكل معين جامد ، فإن القواعد أو المبادىء أو المعايير الموضوعية متفاوتة فى نطاق كليتها ، أى فى شمولها لجانب صغير أو كبير من « الذوات الأخرى » . وهذه هى المسألة التى أشرنا إليها آنفاً ، وأرجأنا الكلام عنها .

٣ ـ الموضوعية والانتماء ٠

ليس كل انتماء موضوعيا . وإن كانت الموضوعية نفسها انتماء خالصا يتم عن طريق التقمص الوجدانى لهذه الموضوعية ، فيتيح تجاوز الذات والذاتية للارتقاء إلى مستوى الموضوعية .

فالولاء النزوعى انتماء عاطفى لذوات أخرى من حيث هم ذوات أو أفراد . كما يحدث فى كل علاقات الميل والانحياز لأشخاص معينين بما هم أشخاص . وطبيعى أن هذا الانتماء موالاة أو ولاء ذاتى ، أساسه الميل الذاتى المحض . أى الهوى . فهو نقيض الانتماء الموضوعى الذى هو تجرد من الذاتية ، أى من كل الأهواء النزوعية ، تحقيقا للانتماء لمبدأ كلى مجرد ، بغض النظر عن الذوات أو الأفراد بما هم أفراد .

والنمط الأكمل لهذا الولاء للموضوعية يتمثل فى النشاط المعرفى الذى لا ينشد إلا التعرف على الحقيقة بصدق ونزاهة . أى بصرف النظر عن كافة الأهواء أو الرغبات أو المصالح الذاتية . ففى هذا

يتجلى الولاء الحقيقى للموضوعية . بغير خداع للنفس أولا ، ثم يترتب على هذا الولاء التنزه عن خداع الآخرين .

وتقمص الموضوعية وجدانيا هو الذى يجعل مضمون النزوع العاطفى أو هدفه هو طلب الحقيقة المجردة لذاتها ، بحيث تطغى هذه الرغبة فى الموضوعية التامة على كل الرغبات الذاتية ، وبرغمها إذا اقتضى الأمر .

وهذا التقمص الوجدانى للموضوعية تمام التقمص هو الخليق أن يجعل المرء يقر بالحقيقة وإن لم تكن فى مصلحته الخاصة أو الذاتية ، بل فى مصلحة الآخرين ، حتى ولو لم يكن منتميا إليهم بنزوعه الذاتى من حيث هم أفراد .

وهذا هو معنى « العدل » ، المساوق لمعنى « الحقيقة » والولاء لها موضوعيا .

وبغير « التقمص الوجدانى » للموضوعية ، لاتكون الموضوعية موضوعا أو مضمونا للرغبة القاهرة للإنسان . ويصبح علمه بالحقيقة الموضوعية معزولا عن سلوكه . يعرفها بذهنه ولكنه لا ينتمى لها بوجدانه ، فلا يحترمها ولا يحققها فى صورة «العدل» ، لأن انتماءه الوجدانى أو النزوعى لم يزل على المستوى الذاتى ، الذى هو بعينه مستوى الحشرة والحيوان ، كل همه إرضاء حاجاته الفردية ، أو إرضاء من ينتمى بهواه إليهم فرادى أو جماعة .

. فالنزوع والانتماء النزوعى أو الوجدانى أساس لابد منه لتكييف السلوك العقلى في المعرفة والسلوك العملى أيضا . وكل ما هنالك أن التقمص الوجدانى تحول من الانتماء للذاتية إلى الانتماء للموضوعية ، فصارت هى مضمون ومطلوب الرغبة السائدة ، بدلا من الرغبة فى تحقيق الأهواء الذاتية .

لابد من الانتماء للإنسان . ولكن هذا الانتماء ليس مفروضا من داخل الفطرة باملاء الغريزة الجامدة ، بل له مجال هو متعدد الأشكال لدى الإنسان : بين انتماء للذات الضيقة ، وانتماء للذات الموسعة ، تشمل من يرتبط بهم المرء عاطفيا ، أو بحكم الروابط الاجتماعية المتفاوتة القوة والسعة ، أو بحكم المعتقدات الطائفية سياسية كانت أو دينية أو ما إلى ذلك ... وبين انتماء للموضوعية ، إما فى المعرفة ، وإما فى المعرفة والسلوك معا ...

وقد يحدث فى الانتماء للذوات الموسعة (من أبناء ملة أو قبيلة أو أسرة أو وطن أو أيديولوجية) أن يسود لدى المرء نوع من « الإيثار » أى « إنكار الذات » الفردية الضيقة ، إيثاراً لمصلحة « الذات الموسعة » التى ينتمى إليها .

بل وقد يحدث أن تتعدد انتماءات الفرد الذاتية لذوات متفاوتة السعة فى وقت واحد . كانتمائه عاطفيا ، لا رسميا أو شكليا فحسب — إلى أسرة ، ووطن ، وإيديولوجية . وقد تتعارض مصالح هذه

الانتماءات أو الذوات المتفاوتة السعة ، فيكون انحيازه للذات الموسعة
التي يشعر بأن نزوعه العاطفي إليها أشد . ومن هؤلاء من ينحاز
لأسرته عندما تتعارض مصلحتها مع مصلحة وطنه أو عقيدته
الإيديولوجية ، ومنهم من يصنع العكس . وهذه التناقضات هي
التي تسبب الأزمات الانتمائية أو النزوعية أو الوجدانية الذاتية .

وقد سمعنا بآباء حاربوا ضد جيش بين أفراده أبناؤهم ،
كما سمعنا بالعكس أيضا ...

فتجاوز الذات الضيقة هنا ليس ولاء للموضوعية ، بل لذات
موسعة ، يتعلق بها نزوع الفرد .

وليس من النادر عند تعارض المصالح أن ينحاز الفرد الذاتي
لذاته الضيقة ضد ذاته الموسعة ، أو للذات الأقل سعة ضد الذات
الأوسع . وهو ما يمثل « انتكاسة » في تجاوز الذات داخل نطاق
الذاتية الموسعة .

وتضحيات الآباء والأمهات انحياز ذاتي من هذا القبيل الوجداني
للذات الموسعة بعض الشيء . وآية الذاتية هنا أنه انحياز لأفراد
بأعينهم ، لا بمعيار موضوعي ؛ أي ليس لوجه حق . أي ليس
احتراما للحقيقة ، وبالتالي ليس احتراما للعدل

وما لم تتحول الرغبة النزوعية عن المضمون الذاتى المتعصب إلى المضمون الموضوعى ، أى إلى الحق والعدل ، يظل الحق أخرس ، ويظل العدل مهددا ، لقيام الهوة بين المعرفة والسلوك .

ويحسن أن ننبه فى هذا المقام أننا بوصف مستوى السلوك الذاتى بأنه من قبيل السلوك الحيوانى والحشرى ، لا نرمى إلى الغض من قدره ، بل كل همنا التصنيف الوصفى فحسب .

وثمة استدراك آخر ، أننا بنظريتنا الوصفية نرمى إلى التفسير ، لا إلى الدعوة أو الحض أو الوعظ .. بل نرمى إلى التحديد الموضوعى لملامح كل مستوى :

وهناك استدراك ثالث : أن الانتماء إلى إيديولوجية معينة ، أو قومية معينة ليس فى جميع الأحوال انتماء ذاتيا ، فذلك لا يكون إلا عندما يكون انحيازاً غير قائم على النظر الموضوعى . كأن يكون تعصبا أعمى مبنيا على دوافع المصلحة الخاصة ، أو العداء لأوضاع معينة عداء شخصيا . أما الانتماء المبنى على نظر موضوعى ، مع الانفتاح والاستعداد لوزن المعتقدات والآراء المخالفة ، بحيث ينبرى الشخص لخلع تحيزه الإيديولوجى أو غيره متى تبين له أن الحق ليس فى جانبه ، فذلك انتماء لا يحول دون الموضوعية ، حيث الموضوعية « اتجاه » يرفض الانغلاق المتعصب داخل موقف معين أو قالب فئوى معين .

فلا ينفى الاتجاه الموضوعى أن يرى الشخص الحق الموضوعى فى معسكر فكرى أو سياسى معين فينتمى إليه ويدين به ، لا ولاء لذلك المعسكر فى حد ذاته، بل من حيث هو ممثل للحق الموضوعى. فلا يتشبث بهذا القالب أو المعسكر متى تبين له أن الحق الموضوعى يتمثل بصورة أفضل فى قالب أو معسكر آخر . فالانتماء الموضوعى لا يكون أساساً إلا للموضوعية ».

٤ ـ الموضوعية والقيم *

وما علاقة الموضوعية بالقيمة ؟

علاقة المنشأ ، فلا وجود للقيم إلا لدى الإنسان ، لتفرد الإنسان بالموضوعية والمستوى الموضوعي الذي لا يقوم إلا على تجاوز الذات وتجاوز الذاتية .

فالمعنى الكلي موضوعي لتجرده من الذاتية ، وهو مفارق بمستوى وجوده لكل ما يستغرقه بلا نهاية من الأفراد أو المدركات الأدنى منه ، أي أنه القيمة أو معيار الوجود لهذه الأفراد أو المدركات ، من حيث هي معبرة في مستواها عنه . . .

فالقيم هي معايير أو قواعد متمثلة في معان كلية موضوعية . وهي ناشئة عن الموضوعية . . .

ونحن نعلم أن المعاني أو القواعد أو المبادىء الموضوعية متفاوتة في كليتها ، أي في نطاق انطباقها . وما دامت القيمة فرعا ضروريا عن الموضوعية ، فالتفاوت في الكلية تفاوت في القيمة ، بحيث

تكون الكلية الأتم قيمة أتم ، أى أن الكلية هى معيار قيمة أى قيمة .

ومن حيث إن كلى الكليات فى المعانى الموضوعية — بناء على تعقب مسار النشاط العقلى النظرى — هو « معنى الوجود المطلق أو اللامتناهى » ، فهذا القطب الأقصى للوجود والتعقل ، هو أيضا القطب الأقصى لكافة القيم ، وكل منها تعبر عنه فى مستواها ، متدرجة بحسب نطاق كليتها . . .

فالموضوعية المطلقة هى القيمة المطلقة التى تقاس إلى كليتها التامة قيمة كل قيمة ممكنة .

وبهذا يخرج لنا أساس للتقييم الإنسانى نابع من المفهوم الإنسانى الذى وجدناه فى المعرفة والوجود « تعبيراً » عن « معنى الوجود اللامتناهى » . وها نحن أولاء نجد هذا التقييم الإنسانى تعبيراً أيضا عن عين هذا الوجود اللامتناهى .

وبذلك لا تكون ثمة قاعدة للسلوك القيمى — أى الأخلاق — إلا قاعدة « أقصى موضوعية ممكنة » فى السلوك . أى تحرى هذه الموضوعية القصوى ، التى تعم بكليتها التامة جميع النوع البشرى بل وجميع الموجودات بقدر الإمكان .

وقد يتساءل المرء : ومن أين يخرج معنى الخير ، بوصفه موضوع الأخلاق ولبابها ؟

إن ما تسميه الخير ما هو إلا ما يتحقق به معنى وجود الكائن. وقد عرفنا من تعقب مسار نشاط المعرفة الإنسانية أن كل كائن تعبير عن « معناه » المدرك بالعقل ، في مستوى «مبنى » أو وجود ذلك الكائن . ومقياس « قيمة » الكائن أو « خيره » هو مقدار تحقيقه لمعناه بما هو كذلك . ذلك « المعنى » الذي يرتفع بمستواه فوق وجود الأفراد التي يتحقق فيها ، فهو مفارق لها تمام المفارقة مع استغراقه لها .

ورباط الموجودات المتناهية جميعا ، أنها « تعبيرات » متباينة المبنى أو الأعيان عن « معنى الوجوداللامتناهي » . وتباين تعبيراتها هو تباين « خيرها » أو « معانيها » واشتراكها جميعا في التعبير عن « الواحد اللامتناهي » هو سر توافقها على الوجه الذي يبدو به هذا التوافق فيما بين معانيها وأنظمتها .

ووعي الإنسان بهذه « التعبيرية » في الكون ، وفي نفسه ، هو الذي يعلمه أن « الخير » مرهون بتحرى السعي لتحقيق أقصى موضوعية ممكنة ، لأن اللامتناهي هو الموضوعي بالإطلاق ، ولأن الإنسان إنسان بقدر تحقيقه للموضوعية ... فهو بذلك يحقق معنى وجوده الخاص به ..

وبتفاوت الناس في موضوعية السلوك ، يتفاوتون في « القيمة» بتفاوتهم في التعبير عن اللامتناهي .

فالقيمية التى وصل إليها بحثنا هذا ليست القول بقيم جزئية ذات مضمون من الأوامر أو النواهى ، كالتى يمليها العرف أو يأمر بها الدين ، بل هى صادرة عن صميم الإنسان بما هو إنسان .

فالقيم العرفية قابلة للتغير بتغير العرف أو تغير البيئة ، لأنها « قواعد موضوعية » محدودة الكلية . أما نظرية السلوك الموضوعى التعبيرى فخالية من أى مضمون عملى ، بل هى « اعتناق » أو « تقمص وجدانى » للموضوعية القصوى ، تحولها إلى « شوق » أو « رغبة » قاهرة هى الدافع للسلوك ، بحيث يتحول من يتقمصها تمام التقمص إلى « مركزية طاردة » للذات ، فى حين أن الكائن غير الموضوعى تمام الموضوعية يتمثل سلوكه فى « مركزية جاذبة » إلى الذات ، مع تفاوت فى سعة الذات .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن « التعبيرية » بذلك الوصف خالية من « وثنية الفعل » فالفعل لا قيمة له إلا من حيث هو تعبير عن « الاتجاه » . . . . فان كان اتجاها إلى الذاتية فهو ذاتى ، وإن كان اتجاها إلى الموضوعية فهو موضوعى .

والخير فى هذه النظرية ليس نابعا من قاعدة محدودة ، بل من النظر إلى قطب كل القيم ، ومعيار كل خير ، وهو « التعبير عن اللامتناهى » .

وجدير بالملاحظة أيضا أن القيم المعرفية قد يتغير مضمونها ، ولكن « صورة » القيمة تظل شيئا لا غنى عنه لأى شخص — لأن القيمية هى أساس « الخلقية » . ونحن بهذه النظرية التعبيرية قد ارتفعنا بمصدر القيمية من المجتمع إلى طبيعة الإنسان نفسه بما هو كائن موضوعى ، ولا تغيير لهذه الحقيقة الواقعة أيا كان مجتمعه...

وفى هذه النظرية التعبيرية يعتنق الإنسان الموضوعية القصوى لأن منبع كل خيرية هو نفسه منبع كل تعقل ، ألا وهو الواحد اللامتناهى . وعندئذ يتعلق هذا الإنسان بتحقيق أقصى خير لنفسه عن طريق أتم موضوعية فى سلوكه ، بأن يعمل على تحقيق «معنى الوجود » — على أتم وجه ممكن — لكل الكائنات ، من حيث إن كلا منها يعبر عن « الواحد اللامتناهى » . . . فتشيع فى الوجود كله دورة الخير الموضوعية وتقمصها وجدانيا .

وبطبيعة الحال ليس هذا المستوى التعبيرى للسلوك — أى مستوى الأخلاق التعبيرية — ميسوراً لكل شخص . بل لعلهم قلة نادرة . ولكن « خريطة » السلوك البشرى ينبغى أن تتضمن القمة كما تتضمن السفوح والوديان .

وكل امرىء بعد هذا وما هو ميسر له بتكوينه النفسى من ذاتية أو تجاوز متفاوت للذاتية . فسلوك كل امرىء تعبير عنه . وعن مستواه فى التعبير عن معنى الوجود اللامتناهى :

ولست أزعم أن الموضوعى يتخلص من قدرٍ من الذاتية ضرورى لحفظ الذات ، ولكن شتان من كل همه فى ذاتيته ، ومن كل همه فى تجاوزها ، وإن بقيت كجذور الدوحة الباسقة ضاربة فى الأرض ، مهما بسقت وتطاولت فروعها نحو السماء ..

نظمى لوقا

كتب للمؤلف

نشر مكتبة غريب

١ ، ٣ شارع كامل صدقى (الفجالة) القاهرة

١ـ نحو مفهوم إنسانى للانسان والوجود والمطلق

٢ـ الزواج وأخلاقيات الجنس

٣ـ فرويد يفسر أحلامك

٤ـ على مائدة المسيح

٥ـ محمد فى حياته الخاصة

٦ـ التقاء المسيحية والإسلام

٧ـ أبو بكر حوارى محمد

٨ـ عمرو بن العاص

٩ـ الحقيقة عند فلاسفة المسلمين (وهو مجموعة بحوث متفرقة من بينها « الله فى نظر الناس وكما أراه » « دفاع عن العقل »)

قريبا

الألوهية ومحاكمة العقل

فرويد يحدثك عن الحرام

عمر بن الخطاب : البطل والمثل والرجل

محتويات الكتاب

٩ ـ وماذا عن علاقتنا به ؟

١٠ ـ وماذا بعد خريطة المنظور الإنسانى للمطلق ؟

١١ ـ الفلسفة التعبيرية وموقفها من الدين

نظرية وصفية فى مستويات السلوك

١ ـ مستوى الكائنات الحية

٢ ـ من العبودية إلى الاستقلال الذاتى .

٣ ـ الموضوعية والانتماء .

٤ ـ الموضوعية والقيم .

رقم الايداع ٥٣٩٣/٨٢

الترقيم الدولى ٩٧٧ – ١٧٢ – ٠٢٠ – ١

دار غريب للطبـــــاعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى)
ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) تليفون : ٢٢٠٧٩

الناشر

مكتبة غريب

٢٠١ شارع كامل صدقي (الفجالة)

تليفون ٩٠٢١٠٧

الثمن ١٠٠ قرش

دار غريب للطباعة

١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة

ص ٠ ب ٥٨ (الدواوين) ـ تليفون : ٢٢٠٧٩